منشورات المباحث



ثورة الفكر

أو

مشكلة المعرفة عند الغزالى

تاليف

الأستاذ على البلهوان

منشورات المباحث



ثورة الفكر

أو

مشكلة المعرفة عند الغزالي

تأليف

الأستاذ علي البلهوان

مطبعة الارادة – زنقة الرياض عدد ٤

إلى الروح الثائرة الهادئة

روح أخي وصديقي الشهيد

صلاح الدين بوشوشة

أهدي هذا العمل

علي البلهوان

فهرست

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

حياة ابي حامد الغزالي الفكرية تعد مرحلة من مراحل العقل البشري .

جاء الاسلام وفتح فتوحه وترجمت كتب الهند والفرس ويونان ثم اخذت المدنية الاسلامية تسير اشواطا في جميع الميادين من فقه وكلام ودين ولغة ونحو وادب وتاريخ وطبيعيات وحساب وفلسفة . ورسخت قدم المسلمين في العلوم بانواعها ووضعوا فيها المؤلفات المتعددة حتى تفرعت وتشعبت وكثرت المذاهب والنحل والنظريات واندمجت في بعضها واختلطت ولم تزدها الحروب الصليبية والحروب الداخلية الدينية منها والسياسية إلّا اشتباها وغموضا وتعقدا واضطرابا .

ولد ابو حامد في هذا العصر المرتبك فاصبح ضمير عصره وفكره الثاقب العميق وعقله الراجح المتزن . وكان بطبعه وجبلته متعطشا لدرك حقائق الامور فاخذ يفحص

الاديان دينا دينا والملل ملة ملة وسعى في الوقوف على سر كل فرقة ونحلة ومذهب ونظرية وعلم فاتقن البحث وتعمق فيها كلها ولم يزدد تعطشه إلّا احتراقا ولا تطلعه إلّا اشواقا ولم يعثر على ما يشفي الغليل ويطفىء الحرقة ولم يصل الى معرفة حقيقية ولا الى يقين شاف . فاستولى عليه الشك ولم يزدد نظرا إلّا وازداد شكا حتى احتار وكاد يقنط وييئس وخشي ان يعيش مذبذبا . ونظر مرة أخرى فلم يجد حوله غير الظلام الحالك . ايكون البشر في ضلال ؟ ام تكون البصيرة البشرية في عمى ابدي كأن الحجب استولت عليها وكأن عليها غشاوة لن ترفع ؟ فباتت حياة الغزالي مأساة تمثل مأساة البشر كلهم ، يسألون الارض فلا تجيب ، ويرفعون بصرهم الى السماء ، فلا يجدون إلّا الصمت والسكوت . كيف وضع الانسان على سطح هذه الارض ؟ وما معنى هذا الكون بما فيه ؟ اتكون الدنيا — يا ترى — وحيدة فريدة ، لاروح فيها ولا ادراك يغشاها ولا مسير ولا مدبر ؟ ايكون الانسان هو المدرك الوحيد لما حوله والمتصور الفريد لهذا الكون ؟ ايقوي ذلك القبس من نور ، أيعلوا العقل البشري حتى يستولي على الوجود بادراكه ام هو قبس ضعيف ضئيل ونور خافت قليل ينطفىء بانقضاء الحياة ومرور ايام معدودات ؟ طلب الغزالي جوابا مقنعا فلم يجده في اول امره ولكنه عقل عميق ذو قوة وبأس شديد وجبار لا يركن لليأس ولا يعرف الاستسلام ثار ثورته الهائلة فكسر اغلاله وعمد الى اركان هيكل المعرفة البشرية فزعزعه وزلزله حتى كاد ينهار على من فيه من فقهاء وعلماء وفلاسفة . وأخذ يحلل المعلومات البشرية وينقدها نقد الباحث النزيه لعله يعثر فيها على اليقين . وكأن العقل البشري بعد ان سار شوطا ، بات يراجع نفسه ويتمعن في المراحل التي قطعها . وكأنه لم يرض . ولم يكتف الغزالي بنقد العلوم حتى مال الى نقد آلة العلوم وتحليل العقل البشري نفسه وهو اول مفكر في الاسلام فكك دواليب العقل وغاص فيه ليتعرف حقيقته

وحدوده ومنتهـى ما يصل اليه ، بنزاهة وتثبت ولم يكن يقصد الى ذلك ؛ بل طلبه للحقيقة اداه الى نقد العقـل . وقد وقف الغزالي مترددا احيانا وقد اضطرب في بعض المشاكل العويصة وقد وقف احيانا دون الوصول الى الغاية . وانك تجد في هـذا الكتاب الصغير ما بلغ اليه الغزالي وما وصل اليه مفكرو اوروبا ونقادها الكبـار والمقارنة بين اراء الفيلسوف المسلم العظيم وا كتشافاته العديدة التي استعان للعثور عليها الغربيون الجيل تلو الجيل من فلاسفتهم كلوك (Locke) وهيوم (Hume) ولايبنيـتز (Leipniz) و « كانت » (Kant) وديـكارت(Descartes) وبين اراء هؤلاء الفلاسفة .

يندهش من يطالع كتب الفيلسوف الفرنسي ديكارت وخصوصا « رسـالة المنهج » (D'scours de la méthode) ثم يطالع « المنقذ من الضلال » للامام الغزالي لما يجد بينهما من التشابه في الفكرة والالفاظ نفسها تقريبا . ولا يخفى على احد ان كتب الغزالي ترجمت الى اللغة اللاتينية وادمجها بعض الاساقفة في مؤلفـاته من غير ان ينبه عنها كما ان يهود اسبانيا فروا منها بعد انتصار الاسبان على المسلمين والتجأ فريق منهم الى هلنده . وقد انبثق النور في ذهن ديـكارت في هانده نفسها . أيكون الفيلسوف الفرنسي اكتفى بنقل افكار حجة الاسلام كما اكتفى بذلك الاسقف الاسباني من غير ان ينبه عنها ، ذلك ما لا يمكن ان نجزم به اذ ليس لدينا إلّا بعض القرائن التي لا تنتج يقينا ولم نعثر على حجج تاريخية ثابتة تفيد القطع .

حكى الغزالي مأساته في صفحة خالدة من صفحات الاداب العربية فقال :

« إعلموا ـ أحسن الله (تعالى) إرشادكم ، وألان للحق قيادكم ـ ان اختـلاف الخلق في الاديان والملل ، ثم اختلاف الائمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق ، بحر عميق غرق فيه الاكثرون وما نجا منه إلّا الاقـلون . وكل فريق يزعم

انه الناجي . « وكل حزب بما لديهم فرحون » وهو الذي وعدنا به سيد المرسلين صلوات الله عليه ، وهو الصادق الصدوق حيث قال : « ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة .» فقد كاد ما وعد ان يكون.

ولم ازل في عنفوان شبابي ، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين الى الان. وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور ، لاخوض الجبان الحذور ، واتوغل في كل مظلمة ، واتهجم على كل مشكلة واقتحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لاميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع : لا أغادر باطنيا إلّا وأحب ان أطلع على بطانته ولا ظاهريا إلّا واريد ان أعلم حاصل ظهارته ، ولافلسفيا إلّا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلما إلّا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا إلّا واترصد ما يرجع اليه سر صفوته ، ولا متعبدا إلّا واترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا إلّا وأتجسس وراءه للتنبه لاسباب جرأته في تعطيله وزندقته .

وقد كان التعطش إلى درك حقائق الامور دأبي ، وديدني من اول امري وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا ، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلّا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلّا على التهود وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلّا على الاسلام. وسمعت الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال : « كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » فتحرك باطني الى حقيقة الفطرة الاصلية . وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات ، واوائلها تلقينات ، وفي

تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات . فقلت في نفسي : اولا انما مطلوبي العلم بحقائق الامور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ فظهر لي ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم . ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا . لم يورث ذلك شكا وإنكارا. فإني اذا علمت ان العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر بدليل أني أقلب هذه العصا ثعبانا ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل لي منه إلّا التعجب من كيفية قدرته عليه ! فأما الشك فيما علمته فلا.

ثم علمت ان كل ما لا اعلمه على هذا الوجه ولا اتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا امان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني (١) ».

بعد العناء الشديد والتفكر الطويل وصل الغزالي الى اكتشاف ميزان يزن به معلوماته ومقياس يقيس به معرفته واساس يبني عليه فاخذ يسبر علومه علما علما وينقدها فكرة فكرة ويطلب اسباب ضعفها وقلة الثقة بها . بل نزعها اولا عن نفسه وفارقها فراقا وابتعد عنها ابتعادا ليتمكن من وزنها بذلك الميزان وشك فيها جملة. اذ من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم ير وبقي في العمى والضلال .

الغزالي والفلاسفة

اقام فلاسفة العرب وحكماؤهم هيكلا ضخما من المعلومات المنظمة وقسموها تقسيما محكما وشملوا فيها جميع العلوم تقريبا ، من رياضية ، ومنطقية ، وطبيعية ، وسياسية وتوجوها بالالهية . واطلقوا عليها اسم الفلسفة . فجاء الغزالي وفرق بينهما وأرانا اليقينية منها والمزيفة . بل بين لنا بالبراهين والادلة ، اسباب اليقين في بعضها

ومصدر الشك في الباقي اذ العلوم اليقينية تلائم العقل وتسير حسب قوانينه ولاتخرج عن حدوده حسبما تجده مفصلا في هذا الكتاب .

« أما الرياضية : فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيأة العالم وليس يتعلق شيء منها بالامور الدينية نفيا وإثباتا . بل هي امور برهانية لا سبيل الى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها . »

وكذلك علم المنطق لا علاقة له بالدين اصلا بل يقتصر على البحث « في طرق الادلة والمقاييس ، وشروط مقدمات البرهان ، وكيفية تركيبها ». فمن أنكر علم المنطق ظنا منه انه يدافع عن الدين فقد اظهر قصور عقله وسخافة رأيه وبلهه وعيه بل انكر العقل نفسه واورث شكا في هذا الدين الذي لا يثبت إلّا مع نفي العقل وجحده .

واما العلوم الطبيعية من طبيعة وكيميا . فتبحث عن النواميس التي تجري بمقتضاها الحوادث في هذا العالم من سير الكواكب وسقوط الاجرام على الارض وتولد النور والكهرباء والحركة والحرارة وتقلّب الطاقة وطبائع المواد البسيطة والاجسام المفردة كالحديد والكبريت والاكسيج والذهب والاجسام المركبة وعالم الحيوان والنبات ، و « اسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها . وذلك يضاهي بحث الطب عن جسم الانسان واعضائه الرئيسة والخادمة . واسباب استحالة مزاجها . » فهي ابحاث علمية تتطور وتنمو وتعظم وتطلعنا على اسرار هذا الكون وتمكننا من التسلط عليه واستخدامه لفائدة البشرية . وان هذه العلوم شبيهة باليقينية خاضعة لنواميس العقل البشري ولذا لم يشك في صحتها شاك .

قد اتقن الفلاسفة هذه العلوم كلها من رياضية ومنطقية وطبيعية وحذقوها وبرعوا فيها وضبطوها ضبطا محكما ولم يختلفوا فيها لانها تابعة للعقل لم تخرج عن حدوده ولم تتعده بل انتجها العقل البشري حسب قوانينه الاصلية فاذعن كل من فهمها من الناس

بتصديقها وقبولها . « فمن ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة ، فيحسب ان جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البراهين كهذا العلم . ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تناولته الالسنة ، فيكفر بالتقليد المحض ويقول : لو كان الدين حقا لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم ! فاذا عرف بالتسامع كفرهم وجحدهم ، فيستدل على ان الحق هو الجحد والانكار للدين ، وكم رايت من يضل عن الحق بهذا القدر ولا مستند له سواه ! واذا قيل له : الحاذق في صناعة واحدة ليس يلزم ان يكون حاذقا في كل صناعة : فلا يلزم ان يكون الحاذق في الفقه والكلام حاذقا في الطب ، ولا ان يكون الجاهل بالعقليات جاهلا بالنحو ، بل لكل صناعة اهل بلغوا فيها رتبة البراعة والسبق . وان كان الحمق والجهل قد يلزمهم في غيرها . فكلام الاوائل في الرياضيات برهاني ، وفي الالهيات تخميني : لا يعرف ذلك إلّا من جربه وخاض فيه . فهذا اذا قرر على هذا الذي اتخذ بالتقليد ، لم يقع منه موقع القبول . بل تحمله غلبة الهوى وشهوة البطالة . وحب التكايس على ان يصر على تحسين الظن بهم في العلوم كلها...

انهم (اي الفلاسفة) يجمعون للبرهان شروطا يعلم انها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء الى المقاصد الدينية ما امكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل ؛ وربما ينظر في المنطق ايضا من يستحسنه ويراه واضحا ، فيظن ان ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين ، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء الى العلوم الالاهية (١) » .

قد طالع الغزالي كتب الفلاسفة وخصوصا كتب الفارابي وابن سينا وما نقلوه عن ارسطاطاليس وامعن النظر فيها فلم يعثر على اليقين الذي يطلبه بل وجدهم مختلفين قد تفرقوا شيعا وتشعبت مذاهبهم « فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في

المنطق فشن الغزالي عليهم الغارة وغزاهم في عقر دارهم ونصب لهم العداوة فكانوا هم ايضا حربا عليه ورموه بكل نقيصة واظهروه في مظهر المقلقل الذهن الذي لا يستقر على مذهب . بل ينتقل بين النظريات والمذاهب من غير تمييز حتى قال في شأنه احد أئمتهم وهو ابن رشد في « فصل المقال » فرماه بالكفر كما رماهم : « اما من كان من غير اهل العلم فالواجب في حقه حملها (اي الايات القرآنية) على الظاهر وتأويلها في حقه كفر لانه يؤدي الى الكفر . ولذلك نرى ان من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر ، فالتاويل في حقه كفر ، لانه يؤدي الى الكفر . فمن افشاه له من اهل التأويل فقد دعاه الى الكفر . والداعي الى الكفر كافر . ولهذا يجب ان لا تثبت التأويلات إلّا في كتب البراهين . لأنها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها إلّا من اهل البرهان . واما اذا ثبتت في غير كتب البرهان ، واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية او الجدلية . كما يصنعه ابو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة ، وان كان الرجل انما قصد خيرا ، وذلك انه رام ان يكثر اهل العلم بذلك : ولكنه كثر بذلك الفساد بدون كثرة أهل العلم : وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة . وقوم الى ثلب الشريعة ، وقوم الى الجمع بينهما . ويشبه ان يكون هذا احد مقاصده بكتبه . والدليل على انه رام بذلك تنبيه الفطن ، انه لم يلزم مذهبا من المذاهب في كتبه . بل هو مع الاشاعرة أشعري . ومع الصوفية صوفي . ومع الفلاسفة فيلسوف ، وحتى أنه كما قيل :

يوما يمان اذا لقيت ذيمن ؛ وان لقيت معديا فعدنان (٢) »

ولم يكتف ابن رشد بهذا الهجوم على الامام الغزالي حتى عاد بالائمة عليه مرة أخرى فقال : « ثم جاء ابو حامد فطم الوادي على القرى : وذلك انه صرح بالحكمة كلها للجمهور . وذلك في كتابه الذي سماه بالمقاصد ؛ فزعم انه انما الف هذا الكتاب للرد عليهم . ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة . فكفرهم فيه في مسائل

ثلاثة من جهة خرقهم فيها للاجماع ، كما زعم ، وبدعهم في مسائل ، وأتى فيه بحجج مشككة . وشبه محيرة أضلت كثيرا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة . ثم قال في كتابه المعروف « بجواهر القرآن » ان الذي اثبته في كتاب التهافت هي أقاويل جدلية . وان الحق انما اثبته في « المضنون به على غير اهله » . ثم جاء في كتابه المعروف « بمشكاة الانوار » فذكر فيه مراتب العارفين بالله : فقال : ان سائرهم محجوبون إلّا الذين اعتقدوا ان الله سبحانه غير محرك السماء الاولى . وهو الذي صدر عنه هذا المحرك . وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الالهية. وقد قال في غير ما موضع : ان علومهم الالهية هي تخمينات بخلاف الامر في سائر علومهم واما في كتابه الذي سماه المنقذ من الضلال » فانحى فيه على الحكماء ، واشار الى ان العلم انما حصل بالخلوة والفكرة . وان هذه المرتبة هي من جنس مراتب الانبياء في العلم . وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه « بكيمياء السعادة » فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين ، فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة ، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه الى الحكمة : وهذا كله خطأ بل ينبغي ان يقرر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة . لان التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون ان يكون عندهم برهان عليها ؛ لانه لا يكون مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع . فلحق من فعله هذا اخلال بالامرين جميعا ، اعني بالحكمة وبالشرع عند اناس ، وحفظ الامرين جميعا عند آخرين . اما اخلاله بالشريعة فمن جهة افصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب ان يصرح به . واما اخلاله بالحكمة فلا فصاحة ايضا بمعان فيها لا يجب ان يصرح بها إلّا في كتب البرهان . واما حفظه للامرين فلان كثيرا من الناس لا يعرف بينهما جمعا. وأكد هذا المعنى بأن عرف وجه الجمع بينهما . وذلك في كتابه الذي سماه : « التفرقة بين الاسلام والزندقة » . وذلك انه عدد فيه اصناف التأويلات وقطع

فيه ان المؤول ليس بكافر ، وان خرق الاجماع في التأويل » .

ثم وضع ابن رشد كتابا خاصا للرد على الغزالي وهو « تهافت التهافت » . وقد قصد الى تفنيد اقوال حجة الاسلام من غير مراعاة لجميع ابحاثه في كتبه كلها فلم يهتد الى رد حقيقي اذ اعتمد ابو حامد في نقده للفلاسفة على تحليل العقل نفسه فلم ينقض فروع الفلسفة بل قضى على أساسها الذي نبتت عليه اذ برهن لنا بالدليل على ان العقل لا يخرج في اعتباره واستبصاره ونظره عما ياتي به الحس فلا يرى ولا يقدر ان يرى ما وراء الطبيعة ومهما حاول ذلك إلّا ورجع بالخيبة والخسران والتضارب والتناقض .

لقد سعى افلاطون وتلميذه ارسطاطاليس والفارابي وابن سينا من بعدهما في اقامة الدليل العقلي بالبرهان القاطع على وجود الله ثم على الوصول الى ادراكه . فوجدوا في طريقهم حجرة عثرة صعب عليهم ازاحتها : الزمان والمكان ؟ الوجود المطلق لا يتقيد بحد ولا بحيز والحق الاعلى مطلق . فكيف يمكن للفلاسفة ان يتخلصوا من الزمان والمكان . ومهما سموا في اجالة النظر واتسع تصورهم واعتلى وتجرد إلّا ويجدون الزمان غير متناه من طرفيه . ومهما غصنا في الماضي ، وابتعدنا عن الحاضر إلّا وتصورنا قبل اللحظة التي وصلنا اليها لحظات اخرى ، بل زمانا ممتدا نحو الماضي من غير نهاية . وكذلك في المستقبل . ومهما تصورنا شيئا موجودا إلّا وتصورناه مقترنا بزمان ؛ والحق السرمدي الذي لا يزول خارج عن كل زمان بل يجب ان يكون خارجا عن كل زمان وإلّا كان كبقية الموجودات الحسية . فقالوا ان الزمان لا معنى له إلّا دوران الفلك . فقبل ان يخلق الله الفلك لم يكن زمان . وما دوران الفلك في الحقيقة إلّا مقياس نقيس به الزمان . وذلك ما ينبه لهم الغزالي اذ اظهر هنا تلاعبهم بالالفاظ الضخمة الجوفاء وخيلهم في اقامة البراهين

المزيفة . ثم ارانا ان الزمان والمكان لا حقيقة لهما ولا وجود ذاتي خارج وهمنا وذلك ما فصلناه في باب الزمان والمكان من هذا الكتاب .

لم يكتف الغزالي بنقل ما وجده في كتب المتكلمين من افكار الفلاسفة بل جد واجتهد في تعلم علومهم كما حكاه لنا في المنقذ فقال :

« ثم اني ابتدأت ، بعد الفراغ من علم الكلام ، بعلم الفلسفة وعلمت يقينا انه لا يقف على فساد نوع من العلوم ، من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوى اعلمهم في اصل ذلك العلم . ثم يزيد عليه ويجاوز درجته ؛ فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة . واذ ذاك ، يمكن ان يكون ما يدعيه من فساده حقا . ولم أر احدا من علماء الاسلام صرف عنايته وهمته الى ذلك .

ولم يكن في كتب « المتكلمين » من كلامهم ، حيث اشتغلوا بالرد عليهم ، إلّا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة التناقض والفساد ، لا يظن الاغترار بها بعاقل عامي ، فضلا عمن يدعي دقائق العلوم ؛ فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رد في عماية . فشمرت عن ساق الجد ، في تحصيل ذلك العلم من الكتب ، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ . واقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية وانا ممنو بالتدريس والإفادة لثلاث مائة نفس من الطلبة ببغداد فاطلعني الله سبحانه وتعالى ، بمجرد المطالعة في هذه الاوقات المختلسة ، على منتهى علومهم في اقل من سنتين ثم لم أزل اواظب على التفكر فيه بعد فهمه قريبا من سنة . أعاوده وارددِه وأتفقد غوائله وإغواره حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس ، وتحقيق وتخييل ، اطلاعا لم أشك فيه . »

فقد حارب الغزالي الفلاسفة عن بينة من امرهم واظهر عجزهم وغلطهم ولم يتمكن من ذلك حتى حلل العقل البشري نفسه ونقده نقدا عميقا . وجد بعضهم وهم

الدهريون والطبيعيون يظنون أن العالم يكتفي بنفسه ولا يحتاج الى صانع ولا الى خالق وان الكون سرمدي ابدي تتسلسل فيه الاسباب والمسببات بلا بداية ولا نهاية كما ظن الالهيون من الفلاسفة ان الله لا يشتغل بالجزئيات بل خلق الاسباب الاصلية والنظام الموجود؛ ثم تنتج المسببات عن اسبابها بطبيعتها؛ وان الله هو سبب الاسباب فتفكر الغزالي طويلا وغاص، وقوض حجج الفلاسفة في هذا المضمار من اصلها. اذ يقررون مبدأ عامـا للعقل، على زعمهم، ويقولون لكل شيء موجود سبب ولا يعقل ان يكون شيء موجود منغير سبب. فهذا العالم الموجود لا بد له من سبب وسببه هو الله. فهو سبب الاسباب. وهو ليس له سبب فينفون ما كانوا قرروه من قبـل؛ ويجزمون من غير خجل ان هناك موجودا من غير سبب؛ ويناقضون نفسهم بل يجعلون العقل البشري نفسه متناقضا متضاربا. فلما جد ابو حامد في بحثه وجد ان السببية ناتجة عن المشاهدة وهي فكرة قد كونتها العادة. اذ نشاهد الحوادث مرتبطة بعضها ببعض. فالحادثان الذان مهما شاهدنا الاول منهما إلّا رأيناه متبوعا بالثاني يرتبطان في ذهننا حتى نعتقد ان الثاني ناتج عن الاول واذا تكرر وجود الحادثين المرة تلو الاخرى فاننا نزداد اعتقادا انهما مرتبطان بالسببية ونصير نجزم جزما باتا بان ظهور الثاني يتبع دائما ظهور الاول ولا دليل لدينا على ذلك إلّا ما شاهدناه. وانك تجد الكلام مفصلا عن ذلك في باب العقل. فليست السببية قانونا عاما من قوانين العقل البشري بل هي مجرد فكرة مستقاة من التجربة الحسية. فلا نحكم بها إلّا على العلم الحسي بل ينبغي إن لا نعممها في تفكيرنا وان لا نتخذها اساسا نبني عليه جميع معلوماتنا كما فعل الفلاسفة فضلوا واضلوا. امـا الوجـود فيعطى من واهب الوجود بل لا موجود حقيقي إلّا الوجود المطلق والحق الاعلى والواحد الاحـد وهو الفاعل المخترع. قد بين الغزالي فكرته بايضاح في «تهافت الفلاسفة» وبنى عليها في «الاحياء» فقال:

« ان قلت كيف الجمع بين التوحيد والشرع . ومعنى التوحيد ان لا فاعـل إلّا الله تعالى ؛ ومعنى الشرع اثبات الافعال للعباد . فان كان العبد فاعلا ؛ فكيف يكون الله تعالى فاعلا ؟ وان كان الله تعالى فاعلا ؛ فكيف يكون العبد فاعلا ؟ ومفعول بين فاعلين غير مفهوم . فاقول : نعم ! ذلك غير مفهوم ، اذا كان للفاعل معنى واحد ، وان كان له معنيان ، ويكون مجملا مرددا بينهما لم يتناقض : كما يقال : قتل الامير فلانا . ويقال قتله الجلاد . ولكن الامير قاتل بمعنى امره والجلاد قاتل بمعنى آخر . فكذلك العبد فاعل بمعنى ، والله عز وجل فاعل بمعنى آخر . فمعنى كون الله تعالى فاعلا انه المخترع الموجد ؛ ومعنى كون العبد فاعلا انه المحل الذي خلق فيه القدرة ، بعد ان خلق فيه الارادة ، بعد ان خلق فيه العلم ؛ فارتبطت القدرة بالارادة ، والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط ، وارتبط بقدرة الله ارتباط المعلول بالعلة ، وارتباط المخترع بالمخترع. وكل ما له ارتباط بقدرة ، فان محل القدرة يسمى فاعلا له كيفمـا كان الارتباط ، كما يسمى الجلاد قاتلا والامير قاتلا ، لان القتل ارتبط بقـدرتهما ؛ ولكن على وجهين مختلفين . فلذلك سمي فاعلا لهما . فكذلك ارتباط المقدورات بالقدرتين . ولاجل توافق ذلك وتطابقه ، نسب الله تعالى الافعال في القرآن مرة الى الملائكة ، ومرة الى العباد ، ونسبها بعينها مرة اخرى الى نفسه (٣) » . هذا فيما يخص اعمال البشر ، اما فيـما يخص ارتباط الحوادث العادية والأسبـاب والمسببات في الجماد فالامر ابين لو تمعنا قليلا لما وجدنا معنى لقولنا : فاعل الاحراق هو النار والحرارة ومهما ازددنـا بحثا في السببية بالمعنى العادي إلّا وازدادت غموضا . وقد بينها الغزالي واوضح معناها ومرماها.

يقول الفلاسفة انهم يصلون الى ادراك الحق المطلق والوجود السرمدي الذي لا يزول بعقولهم ويتفق جميع الفلاسفة تقريبا في جعل الالهيات تاجا للعلوم كلها ولكنهم في كنه تصورهم للعالم ينقسمون قسمين عظيمين متبعين في ذلك إمامي التفكير اليوناني ، اعني

افلاطون وتلميذه ارسطو ،منهم من يقول ان الارواح هي الموجودة الحقة وهي الموجودة وحدها وكأن المعاني الكلية التي يتصورها عقلنا هي ارواح الاشياء التي كانت نفوسنا متصلة بها قبل ان تنزل الى حضيض الاجسام والمادة . اذ الاجسام لا دوام لها ولا بقاء وما هي إلّا اشباح تتغير وتتبدل باستمرار ككل الخيالات الباطلة لاقرار لها ولا وجود ولا حقيقة وما هي ايضا إلّا انعكاسات للمعاني السرمدية الموجودة حقا في عالم الارواح ولذا قال ابن سينا قصيدته المشهورة :

هبطت اليك من المحل الارفع * ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف * وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره اليك وربما * كرهت فراقك وهي ذات تفجع
انفت وما ألفت فلما واصلت * ألفت مجاورة الخراب البلقع
واظنها نسيت عهودا بالحمى * ومنازلا بفراقها لم تقنع
حتى اتصلت بهاء هبوطها * من ميم مركزها بذات الاجرع
علقت بها ثاء الثقيل فاصبحت * بين المعالم والطلول الخضع
تبكي وقد نسيت عهودا بالحمى * بمدامع تهمى ولما تقلع
حتى إذا قرب المسير الى الحمى * ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع .
وغدت تغرد فوق ذروة شاهق * والعلم يرفع كل من لم يرفع
وتعود عالمة بكل خفية * في العالمين فخرقها لم يرقع
فهبوطها اذ كان ضربة لازم * لتكون سامعة لما لم تسمع
فلاي شيء اهبطت من شاهق * سام الى قعر الحضيض الاوضع
إن كان اهبطها الاله لحكمة * طويت عن الفطن اللبيب الاروع
اذ عاقها الشرك الكثيف فصدها * قفص عن الاوج الفسيح الارفع

وانك لتشاهد اعظم المفكرين المسلمين كابن سينا والفارابي يقرون لما لهم من نزاهة

فكرية ان العقول البشرية قاصرة عن ادراك الحقيقة السرمدية المطلقة وان كانت بطبيعتها وخلقتها مستعدة لمعرفتها وذلك لما غشاها من حجاب المادة فلو انعزلت عن المادة واباطيلها وخلصت وصفت ورجعت الى اصلها وطبعها لادركت الواحد الموجود فترى الفلاسفة الذين لا يتكلمون إلّا بالبرهان العقلي والنظر والاعتبار يتلفظون بالفاظ الصوفية ويرمون بمنطقهم وما حواه عرض الحائط ويخالفون مذهبهم وطريقهم فيقول الفارابي ربما تكون عقولنا اضعف من ان تدرك المبدأ الاول «لا لخفاء فيه او نقصان اذ هو في نهاية الوضوح والكمال ، ولكن لضعف عقولنا نحن عسر تصوره لتلبسنا بالمادة التي هي السبب الاول في ان جعلت جواهرنا جوهرا يبعد عن الجوهر الاول ، اذ كلما قربت جواهرنا منه كان تصورنا له اتم وايقن واصدق ، وكلما كنا اقرب الى مفارقة المادة كان تصورنا له اتم ، وانما نصير اقرب اليه بان نصير عقلا بالفعل ، فاذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه في اذهاننا اكمل ما يكون»

اما القسم الثاني من الفلاسفة فهم الذين قالوا بان الموجود هو الاعيان والاشخاص اي هذه الاجسام التي نشاهدها ونتصل بها على طريق الحواس وما المعاني الكلية المعقولة إلّا انعكاسات تلك الاجسام وانه في امكاننا ان ندرك الوجود المطلق وان نقيم الدليل على وجوده وان نتصوره بعقولنا . ان المعاني الكلية عامة تشمل اشخاصا متعددة ، فلفظة «زيتونة» وتشمل جميع اشجار الزيتون الصغيرة والكبيرة سواء اكانت بتونس ام بسوريا ام باسبانيا تشمل ايضا الزياتين الماضية والحاضرة والمقبلة فلو عوضنا تلك اللفظة بلفظة «شجرة» لكانت اعم اذ تشمل عددا من الاشخاص اكثر واوفر ولكنها من ناحية اخرى اقل ضبطا ثم لو ازددنا في التعميم شيئا فشيئا وانقصنا الصفات الذاتية صفة صفة فقلنا : «زيتونة» ثم «شجرة» ثم «نبات» ثم «جسم» ثم «موجود» ثم «وجود» فان عقلنا يتنقل من معنى كلي الى معنى اعم واكثر تجردا وابعد عن المادة حتى يصل الى اعم معنى بل الى ادراك الوجود المطلق الذي لا يقيد بشرط ولا يحد بحد

قد عسر الوفاق بين هذين المذهبين وبقي التطاحن بينهما طيلة قرون . أيكون اصل الوجود الاجسام والمادة ام تكون الارواح والمعاني . جاء الغزالي وقرا كتب الفلاسفة فوجد الخلاف محتدما بينهم في هذا الشان فتعمق اكثر منهم جميعا ووجد حلا لهذا المشكل العظيم فلم ينكر وجود المادة ولا وجود الاجسام وقال اننا نتصل بهذا العالم اي بالوجود على طريق الحواس والحواس تتاثر بذلك الوجود تأثيرا معينا لانها مستعدة لذلك التاثير الخاص فيستقي عقلنا معلوماته من الحس ويتصرف فيها ويجردها من لواحق الحس ويصيرها معاني كلية عامة مجردة ويوقع الازدواج بينها ليتقدم في معلوماته. وستجد كل ذلك مفصلاً في هذا الكتاب . ان العقل البشري مقيد بقوانين لا يخرج عنها ولا اتصال له بالوجود إلّا على طريق الحس فمهما خرج عن المعلومات المستقات من الحس إلّا وزاغ فلا يمكن له ان يتصور موجودا وهو ليس له اتصال به ومهما سعى في تصور الوجود المطلق إلّا وتاه واتبع خيالات اذ المعاني الكلية قوالب جوفاء يستخلصها العقل من المحسوسات فلا تدل على وجود خارج عنها وانها لا تثبت وجودا إصلا بل وجودها في عقلنا وذهننا فقط . فالعقل وحده لا ينفي وجودا ولا يثبت وجودا إلّا استنادا على امور خارجة عنه . ولكنه هو آلة المعرفة وهو وان كان علمه غير مطلق « منبع العلم ومطلعه واساسه ؛ والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة ، والنور من الشمس . والرؤية من العين »

يعتقد الغزالي ان خاصية الانسان وغايته هو العلم . والعقل وحده عاجز عن ادراك الوجود المطلق فكيف العمل ؟ وكيف يمكن للبشر ان يدركوا واهب الوجود ؟ اذ « لم يجعل غير العالم من الناس ، لان الخاصية التي يتميز الناس بها عن سائر البهائم هو العلم فالانسان انسان بما هو شريف لاجله وليس ذلك بقوة شخصه فان الجمل اقوى منه ولا بعظمه فان الفيل اعظم منه ، ولا بشجاعته فان السبع اشجع منه ، ولا باكله فان

الثور اوسع بطنا منه ، ولا ليجامع فان اخس العصافير اقوى على السفاد منه . بل لم يخلق إلّا للعلم » . يقول الغزالي ان للمعرفة بابين ، باب الحواس وهو المعروف الموجود عند جميع البشر وباب آخر وهو باب الالهام يكتشفه الانسان في اعماق نفسه اذا ما انفصل عن العالم الخارجي ويصل منه الى معرفة الوجود المطلق والعلم اليقين . وقد فصلنا القول في ذلك في باب الالهام .

اخذ الغزالي في جميع تصانيفه يهاجم التقليد والمقلدين ويظهر عماهم ويبين ضرورة النظر والفحص والشك لان اكثر الناس يزيغون عن الحق بمجرد التقليد ومن يؤمن من غير دراية فلا يؤبه به ، فالعاقل يشك حتى تقوم البراهين على الحق بل لم يجعل العقل إلّا ليميز بين طريق السعادة والشقاوة ، فيعمل به ؛ وليعتقد الحق في الاشياء على ما هي عليه ، عن براهين قاطعة مفيدة لليقين ، لا عن تقليدات ضعيفة ، ولا عن تخيلات مقنعة واهية » فكانت القاعدة الاصلية التي اتبعها الغزالي في جميع تفكيره هي قاعدة الشك العلمي المتلخصة في جملة :

من لم يشك لم ينظر ؛ ومن لم ينظر بقي في العمى والضلال.

حكم الغزالي هكذا العقل في جميع الامور فلم يقل بقول عالم لانه عالم بل لانه تبع الحق وكرر فكرته في « معيار العلم » ولخصها في قوله :

« على الجملة لا ينبغي ان تعرف الحق بالرجال بل ينبغي ان يعرف الرجال بالحق . فتعرف الى الحق اولا ، فمن سلكه، فاعلم انه محق . فأما ان يعتقد في شخص انه محق او لا ، ثم تعرف الحق به ، فهذا ضلال اليهود والنصارى وسائر المقلدين ، اعاذك الله وايانا منه » .

« في »

الغزالي والفقهاء

ان المفكرين الكبار والمكتشفين العظام لا يؤثرون إلّا على عدد ضئيل من الخاصة في اول امرهم فلا تتفطن اليهم الجماهير ولا تلتفت فتتسرب اراؤهم ومخترعتهم شيئا فشيئا وتنتشر بين الناس وتغير مجرى حياتهم الخاصة والعامة . ولكن ذلك التأثير على المجتمع البشري لا يكون إلّا اذا كانت اراء المفكر واختراع المكتشف تابعة لناموس من نواميس الطبيعة او لحقيقة بشرية قارة .

ربما يكون بعض فلاسفة المسلمين قد اهتدى الى طريق الشك العلمي او الفلسفي قبل الغزالي ولكننا لم نرهم جعلوه اساسا لابحاثهم وهو اصل كل بحث فلسفي وكل اكتشاف علمي . اذ لو سلم الانسان بجميع ما يجد من علم ونظام واقتنع ان ذلك العلم هو عين الحقيقة وذلك النظام ابدي لا يقبل تبديلا ولا تغييرا لما تقدم العلم ولا الفكر البشري . ان الغزالي بنى هيكلا ضخما كان له تاثير عميق في حياة الاسلام والمسلمين لاجل ذلك الشك نفسه . وانا نجد مثالا له في المفكر الفرنسي ديكارت (Descartes) . فانه شك في علومه كلها وقوضها من اصلها ثم طلب العلم اليقيني وميزانا يزن به ذلك العلم حتى عثر على القسطاس المستقيم ولكنه حصر شكه في العلوم والفلسفة فقط . فجاء من بعده من المفكرين واخذوا يزنون الانظمة السياسية والاجتماعية والعقائد الدينية بذلك الميزان فتطرق الشك الى جميع الميادين فكانت افكار ديكارت وأراؤه وشكه سببا من اسباب الثورة الفرنسية الكبرى وفي خروج قسم عظيم من الفرنسيين عن دين المسيح .

الشك مرحلة من مراحل العقل البشري . وكأنه مرض يعتري الامم والافراد عند انتقالهم من طور الى طور . وهو يقظة وانتباه . نشاهد الشاب المتعلم عندما يتقدم في سنه تستولى عليه الحيرة والارتباك ويصير يشك في جميع الامور الاجتماعية

والاعتقادية وكأنه يقاسي ازمة التنقل من حال الى حال حتى يستقر جسمه وروحه فترجع اليه ثقته بالعقائد الموروثة والعلوم المنقولة . ولكن الغزالي جعل من ذلك الشك الطاري العادي ومن تلك المرحلة في حياة الافراد شكا نظريا اعتباريا ونقدا علميا لحياتنا الفكرية والاخلاقية والدينية . واتخذها معولا لتهديم الهياكل الجوفاء وتحطيم القوالب الفارغة وتكسير جميع الاعواد اليابسة التي فارقتها الحياة . فتسلط على الفلاسفة وقوم ما اعوج من أرائهم كما تسلط على المتكلمين. فأظهر اضطرابهم وتناقضهم اذ يدعون من ناحية انهم لايعتمدون إلّا على العقل لاثبات الدين وما احتوى عليه ثم يقيدون العقل بالايمان ويضعون للعقل حدودا ينبغي ان لا يتعداها . ولم يتفطنوا الى تناقضهم هذا حتى أتى الغزالي ؛ فكانوا حربا عليه لهذا السبب . اما خصامه مع الفقهاء فكان اقوى واشد . لاعتقادهم انهم يمثلون الدين بجميع ما فيه وما الفقه في نظر الغزالي إلّا القانون السياسي الذي يساس به البشر في الدنيا فله علاقة متينة بالدين ولكنه ليس الدين كله . بل الدين في نظره هو اولا وبالذات معرفة الله والتقرب منه والعمل للقائه بعد الموت . ووصل الغزالي الى كشف قوانين العقل البشري واسراره عندما اراد ان يعلم حقيقة الدين وان يتوصل الى اليقين ليعرف طريق الآخرة اي طريق الوصول الى الله . وبعد بحثه في السببية خاصة والنظر العميق الى حقائق الامور وحدود العقل وطريق الالهام نظر فرأى ان الوجود الحقيقي المطلق هو المنفرد بالوجود وأما بقية الموجودات فهي صادرة عنه متعلقة به تعلق حركة الستر بالنسيم المحرك له فلو انقطع النسيم انقطعت حركة الستر . فصار الله منفردا بالوجود هو الواحد الاحد ولا شيء سواه ؛ وقد بين الغزالي ذلك في الجزء الرابع من كتاب الاحياء فقال : « فان قلت كيف يتصور ان لا يشاهد إلّا واحدا ، وهو يشاهد السماء والارض وسائر الاجسام المحسوسة ؛ وهي كثيرة . فكيف يكون الكثير واحدا ؟ فاعلم ان هذه غاية علوم المكاشفات ... الشيء قد يكون كثيرا بنوع

مشاهدة واعتبار، ويكون واحدا بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار . وهذا كما ان الانسان كثير ان التفت الى روحه وجسده واطرافه وعروقه وعظامه واحشائه : وهو باعتبار آخر ومشاهدة اخرى واحد ، ان نقول انه انسان واحد ، فهو بالاضافة الى الانسانية واحد . وكم من شخص يشاهد انسانا ، ولا يخطر بباله كثرة امعائه وعروقه واطرافه ، وتفصيل روحه وجسده واعضائه . والفرق بينهما انه في حالة الاستغراق والاستهتار به مستغرق بواحد ليس فيه تفريق وكأنه في عين الجمع ؛ والملتفت الى الكثرة في تفرقه . فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة . فهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد ؛ وباعتبارات اخر سواه كثير . وبعضها اشد كثرة من بعض . ومثاله الانسان وان كان لا يطابق الغرض ؛ ولكنه ينبه في الجملة على كيفية مصير الكثرة في حكم المشاهدة واحدا . ويستبين بهذا الكلام ترك الانكار والجحود لمقام لم تبلغه ، وتؤمن به ايمان تصديق ، فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد نصيب ، وان لم يكن ما امنت به صفتك : كما انك اذا آمنت بالنبوة ، وان لم تكن نبيا ، كان لك نصيب منه بقدر قوة أيمانك . وهذه المشاهدة التي لاينظر فيها إلّا الواحد الحق تارة تدوم وتارة تطرأ كالبرق الخاطف ، وهو الاكثر ، والدوام نادر عزيز » .

لم يكتف الغزالي بهذا البيان حتى عززه بايضاح وتدقيق جديد حتى لايلتبس الامر على من يقرأ كتبه وقد حدثنا عن تجربته الشخصية فقال : « وانكشف لي ان المنفرد بالملك والملكوت والعزة والجبروت هو الواحد القهار . فما انتم إلّا مسخرون تحت قهره وقدرته مرددون في قبضته .«وهو الاول والآخر والظاهر والباطن»

ولخص رأيه في الكلمات الآتية : « وخاصله ان ينكشف لك ان لا فاعل إلّا

الله تعالى ، وان كل موجود من خلق ورزق وعطاء ومنع وحياة وموت وغنى وفقر الى غير ذلك مما ينطلق عليه اسم ، فالمنفرد بابداعه واختراعه هو الله عز وجل ، لا شريك له فيه . واذا انكشف لك هذا لم تنظر الى غيره ، بل كان منه خوفك واليه رجاؤك ، وبه ثقتك ، وعليه اتكالك؛ فانه الفاعل على الانفراد دون غيره، وما سواه مسخرون ، لا استقلال لهم بتحريك ذرة من ملكوت السموات والارض. واذا انفتحت لك ابواب المكاشفة ، اتضح لك هذا اتضاحا اتم من المشاهدة بالبصر».

ان طريق الفقهاء والمتكلمين في نظر الغزالي طريق دنيوية محضة لا تفي بالحاجة ولا توصلنا الى معرفة الله عز وجل بل تشغلنا عنها في كثير من الاحيان اذ يضيع العمر في الجدل الاجوف وتعلم الفروع . وقد بين لنا الغزالي بالأدلة والبراهين ان العقل البشري محدود مقيد لا يمكن الاعتماد عليه للوصول الى الملا الاعلى. والالهام صعب يتطلب جهودا مستمرة طيلة العمر كله ، والتجرد بالكلية لله ، وتطهير القلب من كل الادران والصفات المذمومة . وتزكية النفس ، وقطع العلائق باجمعها ، اذاك يصفو العنصر الروحائي في الانسان وتنكشف له اسرار الوجود ويعلم علم الصدقين والمقربين ويقذف في قلبه ذلك النور وتتضح له الامور «حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وبصفاته الباقيات التامات وبافعاله وبحكمه في خلق الدنيا والاخرة» وقد قارن الغزالي بين علماء الاخرة وبين علماء الدنيا اي الفقهاء : « الاخلاق المحمودة منبع الطاعات والقربات . فالعلم بحدود هذه الامور ، وحقائقها ، واسبابها ، وثمراتها ، وعلاجها هو علم الاخرة ؛ وهو فرض عين في فتوى علماء الاخرة ؛ فالمعرض عنها هالك بسطوة ملك الملوك في الاخرة ؛ كما ان المعرض عن الاعمال الظاهرة هالك بسيف سلاطين الدنيا بحكم فتوى فقهاء الدنيا . فنظر الفقهاء في فروض العين بالاضافة الى صلاح الدنيا ، وهذا بالاضافة الى صلاح الاخرة . ولو سئل فقيه عن معنى من هذه المعاني حتى عن الاخلاص

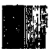
مثلا . او عن التوكل ، او عن وجه الاحتراز عن الرياء ، لتوقف فيه مع انه فرض عينه الذى في إهماله هلاكه في الاخرة . ولو سألته عن اللعان والظهـار والسبق والرمي ، لسرد عليك مجلدات من التفريعات الدقيقة ، التي تنقضي الدهور ، ولا يحتاج الى شيء منها ، وان احتيج ، لم تخل البلد عمن يقوم بها ، ويكفيه مؤنة التعب فيها . فلا يزال يتعب فيها ليلا ونهارا . وفي حفظه ودرسه . ويغفل عما هو مهم نفسه في الدين . واذا روجع فيه ، قال : اشتغلت به . لانه علم الدين ، وفرض الكفاية : ويلبس على نفسه، وعلى غيره في تعلمه . والفطن يعلم انه لو كان غرضه اداء حق الامر في فرض الكفاية، لقدم عليه فرض العين . بل قدم عليه كثيرا من فروض الكفايات . فكم من بلدة ليس فيها طبيب إلّا من اهل الذمة : ولا يجوز قبول شهادتهم فيما يتعلق بالاطباء في احكام الفقه ؛ ثم لا نرى احدا يشتغل به ، ويتهاترون على علم الفقه ، لاسيما الخلافيات والجدليات . والبلد مشحون من الفقهاء بمن يشتغل بالفتوى والجواب عن الوقائع . فليت شعري ! كيف يرخص فقهاء الدين في الاشتغال بفرض كفاية قد قام به جماعة ، واهمال ما لا قائم به . هل لهذا سبب إلّا ان الطب ليس يتيسر الوصول به الى تولى الاوقـاف ، والوصايا ، وحيازة مال الايتام ، وتقلد القضاء والحكومة ، والتقدم به على الاقران والتسلط به على الاعداء . هيهات هيهات قد اندرس علم الدين بتلبيس العلماء السوء. فالله تعالى المستعان ! واليه الملاذ في ان يعيذنا من هـذا الغرور الـذي يسخط الرحمن ، ويضحك الشيطان » (الاحياء ج ١ ص ١٩)

ما الفقه إلّا قانون جعل لتنظيم المجتمع البشري وقد شبهه الغزالي بالطب . اذ الطب علم يحفظ به الانسان صحته اما الفقه فلو كان الانسان وحده ربما كان يستغني عنه ولكنه خلق على وجه لايمكنه ان يعيش وحده في تحصيـل طعامه بالحراثة والزرع والخبز والطبخ ، وفي تحصيل الملبس والمسكن ، وفي اعداد آلات ذلك كله ؛ فاضطر

الى المخالطة والاستعانة . ومهما اختلط الناس ، وثارت شهواتهم ، تجاذبوا اسباب الشهوات ، وتنازعوا ، وتقاتلوا وحصل من قتالهم هلاكهم بسبب التنافس من خارج كما يحصل هلاكهم بسبب تضاد الاخلاط من داخل . وبالطب يحفظ الاعتدال في الاخلاط المتنازعة من داخل ؛ وبالسياسة والعدل يحفظ الاعتدال في التنافس من خارج . وعلم طريق اعتدال الاخلاط طب . وعلم طريق اعتدال احوال الناس في المعاملات والافعال فقه ».
(الاحياء ج ١ ص ٤٨) .

احتدم الجدال بين الغزالي وفقهاء عصره في مشارق الارض ومغاربها ؛ وكان الفقهاء مقربين مبجلين عند امراء دولة المرابطين بالمغرب حتى صار امير المسلمين يوسف بن تاشفين وابناؤه من بعده لا يصدرون امرا إلّا بعد مشاورتهم وقد كادوا يستولون على جميع مقاليد الامور وابعدوا غيرهم عن الحكم ونصبوا العداوة الى علماء الكلام والفلاسفة وضيقوا عليهم الخناق وشهروا حربا عوانا على عدوهم الالد حجة الاسلام الامام الغزالي حتى قال صاحب كتاب المعجب: «ولما دخلت كتب ابي حامد الغزالي رحمه الله المغرب امر امير المسلمين باحراقها وتقدم بالوعيد الشديد من سفك الدم واستئصال المال الى من وجد عنده شيء منها . واشتد الامر في ذلك . » ولم يعلم الفقهاء ان الغزالي سينتصر عليهم انتصارا تاما قريبا . وذلك ان احد المغاربة وهو ابن تومرت المعروف بالمهدي فارق شمال افريقيا وذهب الى المشرق طالبا للعلم الصحيح والدين القويم . فيقال إنه التقى بابي حامد وأخذ عنه . وليس الامر بالمحقق . ولكنه تأثر بافكاره وارائه واعتقد اعتقاده في أن الدين هو معرفة الله والتقرب منه في الدنيا والآخرة وآمن بالتوحيد كما بينه الغزالي . ومن اغرب ما يسمع المرء ان متعبدا منعزلا عن الدنيا منقطعا لعبادة الله في صومعة يوقع انقلابات سياسية عظمى فتنهار دول تحت ضربات ارائه وتتكون أخرى معتمدة على ما سنه لها من الاعتقاد الصحيح وبينه من الدين القويم . فان ابن تومرت رجع الى شمال افريقيا واخذ يبث الدعوة للتوحيد الكامل المطلق الذي اتينا

بنصوص الامام نفسه فيه فكون قوة حربية وجيوشا جرارة ، وثار باصحابه على دولة المرابطين فأزالها عن المغرب وعوضتها دولة اسلامية كبرى وحدت شمال افريقيا كله واخرجت ـ بقيادة اعظم امرائها عبد المؤمن بن علي - من مراسي المغرب كعنابة والمهدية وقابس وطرابلس النرمنديين وضمت بلاد الاندلس اليها فامتد سلطانها من البحر الاطلنطيكي الى شرق طرابلس ومن اسبانيا الى السودان . وقد اتبع امراؤها سياسة حرية الفكر وشددوا في توحيد الله فقط وقد اطلق التاريخ عليهم اسم دولة الموحدين وما الدولة الحفصية بتونس التي دامت ما يقرب من اربعة قرون إلا فرع من دولة الموحدين وقبس من ذلك النور الذي اتى به ابن تومرت من المشرق . فتأثير الغزالي على شمال افريقيا تأثير عظيم عميق غير مجرى التاريخ فيه . فينبغي لنا كلما راينا اثرا من آثار الدولة الحفصية ـ وهي كثيرة ضخمة ببلادنا ـ ان نتذكر الامام الغزالي وان نتفكر ونعتبر . اذ نرى هكذا ان المادة مسخرة للروح وان الارواح تتحكم في العالم وان الفكر البشري اذا اعتمد على ايمان صادق يخلق لنفسه من الضعيف قوة ويسيطر بسلطانه على الدنيا .



الشك واليقين

> من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال .
>
> الغـزالي

المقلد كمن ادخل في بيت متين الحيطان قد اسدلت على ابوابه ونوافذه استار كثيفة لا يتخللها ضوء ولا يتراءى منها شيء ، واغمضت عينـاه فامسى في ديجور من الظلام الحالك . فكيف يفرق بين الظلمة والنور وهو لا يدري للنور معنى ؟ بل كيف يفطن الى وجود النور وهو ان فتح عينيه لا يجـد إلّا الظلام ؟ ـ نعم، قد يتعطش بجبلته وفطرته الى ضوء يستضيء به ، اذ لم تخلق له عينان إلّا ليرى بهما · اذاك يـأخذ في ازاحة الحجب، فينبعث النور وتظهر المرئيات بالوانها العجيبة البهية ·

لو فكر المقلد لحظة واحدة والقى نظرة عجلى سطحية على من يعيـش حوله من الناس لرأى اختلاف البشر في الاديان والاخلاق والعادات، ولرأى كلا من المسلـم واليهودي والنصراني والمجوسي يعتقد انه المحق وغيره المبطل ، جـازمـا جزما لا

يعتريه تردد ولا يداخله شك انه على الصواب والهدى قد وفق الى اتباع الحقيقة والايمان بها ايمانا رسخ في نفسه رسوخا لا يتزعزع . ولا فرق في ذلك بين العامي والناظر . اذ يطالع الناظر ما كتبه اصحاب الديانات والمذاهب الاخرى ولا ينتقص ايمانه بدينه ومذهبه . بل هو يشمر للرد عليهم وقلب حججهم ضدهم . فيكافحهم بعقله ويسعى في الانتصار عليهم كما يسعى قائد ملته في القضاء عليهم بجيوشه . ذلك ان المقلدين لا يزيدهم الاطلاع على عقائد غيرهم إلا تشبثا بعقائدهم لانهم لا يطلبون الحقيقة لاعتقادهم الراسخ انهم قد حصلوا عليها من قبل . وكل يدلي بكثرة من اتبع دينه فيفتخر بانهم عشرات او مئات الملايين . كأن الحقيقة تظهر وتعرف وتنكشف باغلبية الاصوات . وانا لنعلم ان العالم يكون مصيبا وان خالف رأيه رأي جميع من يعيش على الارض . فما هو ميزان الحقيقة الذي يجب ان توزن به حتى لا يبقى ريب ولاشك ؟ لا سيما واختلاف البشر لا يقتصر على الديانات فحسب بل يمتد ذلك الاختلاف ويعم اعمال البشر وحكمنا فيها بالاستحسان او التقبيح . فانا نستهجن قتل الانسان نفسه ولا نبيحه ولا ترضى ضمائرنا به بينما يرى اليابانيون ان قتل الانسان نفسه في بعض الظروف امر حسن بل واجب حتمي . ويستقبح كذلك بعضنا السفور ويراه عارا وشناعة ولا يتحمل مجرد تصور ان اخته او زوجه او امه تجول في الطرقات وتجلس في المقاهي من غير حجاب يسترها . ويرى الفرنج خلاف ذلك ونقيضه ولا يتصورون نساءهم إلا سافرات . وربما يتبادر الى الذهن ان هذه الاختلافات في سلم القيم الاخلاقية ليست جوهرية. ولكن هناك امورا قبيحة لا يستحسنها انسان ، وامورا حسنة لا يستقبحها بشر. فالكذب والخديعة والنفاق اخلاق مذمومة في جميع الاقطار ، كما ان الصدق والرحمة والكرم اخلاق محمودة من كل الناس . ولكنك تحبذ الكذب والنفاق في الجواسيس الذين يعملون لغاية شريفة ويموتون مجاهدين في سبيل وطنهم او دينهم ، وتميل

الى الخديعة في الحرب لان الحرب خدعة ، وتستقبح الصدق فيمن يخدع بلاده ودينه ويفشي للعدو بأسرار بني جنسه وهو صادق مخلص في خيانته .

اما القوانين العامة والخاصة التي تسنها الدول ويحكم بها القضاة ففيها من التناقض والاضطراب ما يدهش اذ لم تختلف حسب العصور والاقطار فقط بل تجدها متناقضة في القطر الواحد وفي العصر الواحد . كما ان المبادي الاصولية التي اقيمت عليها تتطور وتتغير وتتناقض . وكل يدعي ان العدالة في القوانين التي سنها وان الانصاف في الحكم على ضوئها والحق ما عبرت عنه .

افتكون الحقيقة متناقضة متضاربة لا يمكن لبشر الوصول اليها ولا السعي في سبيلها ؟ اولعلنا نجدها عند من تجرد لاقتناصها وابتعد عن الاهواء والتعصب وحكم عقله بنزاهة وطلبها بذكائه الحاد وفطنته النادرة حتى بلغ درجة الحكماء كأفلاطون وارسطو والغزالي وابن رشد و « كانت » وغيرهم . ولكن من سوء حظنا نجد هؤلاء المفكرين في عراك دائم وتناقض مبين ، وقد تشعبت طرقهم في البحث واتجهت اتجاهات متباينة متعددة ينقضي العمر والانسان ضائع تائه في مسالكها ومنعرجاتها والنظريات تتضارب وتتخالف وينقض بعضها بعضا من غير جدوى ولا طائل . هذا فيمن كمل عقله من الحكماء وبلغوا الذروة العليا في التفكير الصحيح .

ايكون العقل البشري عقيما ؟ وهل يستحيل عليه درك الحقيقة ؟ وهل نستسلم لليأس من كل معرفة ؟ هذا ما لا ينبغي وامامنا ميدان آخر لم نفحصه بعد وهو ما اقامه العقل البشري وبناه خلال قرون متوالية وهو دائب على توسيع هيكله وتمتين اساسه : اعني العلوم الطبيعية . فهل تكون تلك العلوم هي الضالة التي ننشدها ونسعى اليها ؟ وهل تظهر فيها تلك الحقيقة الناصعة التي لا تقبل تبديلا ولا تحويرا ولا تغيير ولا يختلف فيها قطران ولا عصران ولا عقلان ؟ ام هي علوم تكشف عن

بعض النسب بين بعض حوادث نسميها اسبابا وحوادث اخرى نسميها مسببات . فلذا لا نراها تنمو وتتقدم إلّا بخطوة خطوة. فهي علوم جزئية لا يمكن ان تكون علما يقينيا مطلقا يوصلنا الى الحقيقة : اذ تختلف هذه العلوم حسب الاعصار والبلدان والامم . فلا اعتماد عليها إلّا في معرفة بعض النواميس الطبيعية لا غير.

حدثنا الغزلي عن نفسه المتعطشة للعلم اليقيني المتألمة لفقدانه . ففتش عنه وجد في طلبه وهو شاب بعد. قال : « لم ازل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين الى الآن ، وقد اناف السن على الخمسين ، اقتحم لجة هذا البحر العميق ، واخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ؛ واتوغل في كل ظلمة واتهجم على كل مشكلة : واقتحم كل ورطة : واتفحص عقيدة كل فرقة : واستكشف اسرار مذهب كل طائفة . لأميز بين محق ومبطل . ومتسنن ومبتدع . لا اغادر باطنيا إلّا واحب ان اطلع على بطانته . ولا ظاهريا إلّا واريد ان اعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا إلّا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلما إلّا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا إلّا واحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبدا إلّا واترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا إلّا واتجسس وراءه للتنبيه لاسباب جرأته في تعطيله وزندقته . وقد كان التعطش الى ادراك حقائق الامور دأبي وديدني من اول امري ، وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله تعالى وضعتا في جبلتي ، لاباختياري وحيلتي (١) . »

ايكون الباطني والظاهري والفيلسوف والمتكلم والصوفي والزنديق والمتعبد كلهم بعيدين عن الحقيقة ، قد بنوا معتقداتهم وآراءهم على خيالات باطلة واوهام لا مستند لها واكاذيب زائفة ظنوها معيارا صادقا للعلم واساسا متينا له ؟ واذا كان منهم من اصاب الصواب ووجد الحق فكيف يميز عن غيره ويفرق بينه وبينهم ؟ اين هي تلك المعرفة التي تتعطش العقول اليها ؟ وما هي حقيقة الامور ؟ وكيف العثور على ينابيع العلم التي

تروي الظمآن الصادي ؟ وهل تتكشف طرق المعرفة التي تشفي الغليل وتبرد اللوعة وتذهب كل ظمأ ؟ ام الانسان اذا طلب الحقيقة يكون نصيبه الحيرة والشك ؟

***

« اذا انحلت رابطة التقليد وانكسرت العقائد الموروثة » فان الشك يداهم جميع الاديان والنظريات والعلوم كالسيل الجارف الهادم لكل ما اعترضه . بل ينبغي ان ينبذ الانسان جميع المعتقدات والمعلومات ويتجرد منها تجرد الجسم من جميع الثياب وينساها نسيانا ويصل الى درجة من الانفصال عنها والانسلاخ منها حتى كأنها لم تعلق بذهنه قط ولم تكن موجودة بالمرة . وهذا التجرد امر صعب عسير يعز وقوعه . اذ لا يمكن في غالب الاحوال التخلص من عادات قد انطبعت في الجسم والنفس ورسخت رسوخا ومعلومات تيقنا صحتها واعتمدنا عليها في تفكيرنا واعمالنا فإنا نحمل بقاياها في اعماق انفسنا ونحن لا نشعر بها . ولذا وجب التحفز والتيقظ حتى لا نتأثر بها في بحثنا الدقيق .

أفي استطاعتنا ان ننفي كل علم ونجزم باستحالة العلم مطلقا قبل ان نعرف ما هو العلم المطلوب ؟ هنا تظهر عبقرية الغزالي في بيـان العلم ما هو وانه ليس له معان متعددة متناقضة تحتمل الاختلاف والتأويل : فالعلم اما ان يكون يقينيا وإلّا فهو ليس بعلم. اذ العلم اولا وبالذات انكشاف الحقيقة انكشافا كليا ورفع الحجاب عنها والوصول اليها واظهارها اظهارا يكون واضحا وضوحا لامزيد عليه جليا بائنا بيانا شافيا كافيا لاخفاء فيه ولا ظلمة في بعضـه . بل يكون كالنور الساطع بالنسبة للعين . واذا كان العلم هكذا فلا يبقى ادنى ريب ولا امكان لشك . يقول الغزالي : « انمـا مطلوبي العلم بحقائق الامور فلا بـد من طلب حقيقة العلم ما هي . فظهر لي ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف منه انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك : بل الامان من الخطأ ينبغي ان يكون مقـارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يورث ذلك

شكاً وانكاراً. فاني اذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة ، وقال القائل : لا ! بل الثلاثة اكثر . بدليل اني اقلب هذه العصا ثعبانا . وقلبها . وشاهدت ذلك منه . لم اشك بسببه في معرفتي . ولم يحصل لي منه إلّا التعجب من كيفية قدرته عليه . فاما الشك فيما علمته . فلا . ثم علمت ان كل ما لا اعلمه على هذا الوجه ولا اتيقنه على هـذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا امان معه وكل علم لا امان معه فليس بعلم يقيني (٢) »

لم نتعرض الى طريق الوصول الى هذا العلم اليقيني ولسنا نطلب الآن تلك الطريق اذ ربما يكتسب ذلك العلم اليقيني بالبرهان . ولكننا نعلم : « ان البرهان الحقيقي ما يفيد اليقين الضروري الدائم الابدي الذي يستحيـل تغييره (٣) . » يزيد الغزالي ايضاحا لافكاره وتعمقا في تحليله لليقين سواء اكان ناتجا عن برهان ام لا فيقول في « معيار العلم » : « البرهان الحقيقي ما يفيد شيئا لا يتصور تغيره . ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان فانها تكون يقينية أبدية لا تستحيل ولا تتغير ابدا . واعني بذلك ان الشيء لا يتغير وان غفل انسان عنه . . . فالنتيجة الحاصلة منها ايضا تكون يقينية . والعلم اليقيني هو ان تعرف ان الشيء بصفة كذا مقترنا بالتصديق بانه لايمكن ان لا يكون كذا . فإنك لو اخطرت ببالك امكان الخطأ فيه والذهول عنه لم ينقدح ذلك في نفسك اصلا . فان اقترن به تجوز الخطأ وامكانه فليس بيقيني . فهكذا ينبغي ان تعرف نتائج البرهان . فان عرفته معرفة على حد قولنا فقيل لك خلافه حكاية عن اعظم خلق الله مرتبة واجلهم في النظر والعقليات درجة واورث ذلك عندك احتمالا فليس اليقين تاما . بل لو نقل عن نبي صادق نقيضه فينبغي ان يقطع بكذب الناقل او بتاويل اللفظ المسموع عنه . ولا يخطر ببالك امكان الصدق . فان لم يقبل التأويل فشك في نبوة من حكي عنه . بخلاف ما عقلت ان كان ما عقلته يقينيا . فان شككت في صدقه لم يكن يقينك تاما . فان قلت ربما ظهر لي برهان صدقه ثم سمعت منه برهانا يناقض برهانا قام عندي . فاقول وجود هذا يستحيل (٤) »

ربما يظن القارىء اننا ابتعدنا عن الواقع اليومي والحال ان ذلك اليقين يقارن حياتنا واعمالنا كلها ولولاه لما امكنت الحياة . وكأن ذلك اليقين مبنى الحياة واساسها ولولاه لما امكننا ان نقوم بحركتنا . فهو مرتبط ارتباطا قويا متينا لا ينفصم بحياتك اليومية اذ لو لم تكن على يقين من ان من يخاطبك هو ابنك او ابوك لمـا قلت له ما قلت ، وان الدار التي ستدخلها هي دارك لما دخلتها ، وان الرتل والعربة التي ستقلك تسير فتوصلك لما ركبت فيها ولما امكنت حياتك . فـاليقين ملازم للحياة في الاكل والشرب وجميع الحركات . ولكن ذلك اليقين ليس بيقين المعرفة حقـا . بل هو يقين يستند الى عواطف قديمة وعادات في النفس والجسم لا تجد ما يخالفها فتحضر الذاكرة ما كان علق بها من لون وشكل وصوت وتقارن بينه وبين الشخص او الـدار فنطابق الصورة المحسوس الواقع فتعرفه . وكل ذلك مقام على الحس .

اما المعرفة التي ليس مبناها الحواس ففيها درجات . آخرها المعرفة الحقيقية الواصلة الى اليقين . وربمـا تشتبــه بالايمـان الذي يحصل بـالمعرفة ويحصل ايضا بما يظن صاحبه انه معرفة وهو ليس منها وانما هو بعيد عنها البعد كله . اذ ما يقارن الايمان يقارن اليقين وهو « عبارة عن تصديق جازم لا تردد فيه ولا يشعر صـاحبه بامكان وقوع الخطأ فيه (٥) » . يقع ذلك التصديق الجازم من غير ادلة عقلية ويصير اشبه شيء باليقين فيحصل مثلا « بالادلة الوهمية الكلامية المبنية على امور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين اكابر العلماء . وشناعة انكارها . ونفرة النـفوس عن ابداء المراء فيها . وهذا الجنس ايضا يفيد في بعض الامور وفي حق بعض النـاس تصديقا جازما بحيث لا يشعر صاحبه بامكان خلافه اصلا (٦) » بل يقع الاقناع ثم التصديق فالجزم النافي لكل شك بادلة لا تستند على تمحيص وتحقيق وعلم وذلك « ان يحصل التصديق بالادلة الخطابية اعني القدرة التي جرت العـادة باستعمالها في المحـاورات والمخاطبات الجارية في العادات . وذلك يفيد في حق الاكثرين تصديقـا بـادي

الرأي وسابق الفـــهم . . . واكثر ادلة القرءان من هذا الجنس . فمن الدليل الظاهر المفيد للتصديق قولهم : لا ينتظم تدبير المنزل بمدبرين « فلو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتـــا » . فكل قلب باق على الفطرة غير مشوش بممارات المجـــادلين يسبق من هـــذا الدليل الى فهمه تصديق جازم بوحدانية الخالق . لكن لو شوشه مجادل وقال : لم يبعد ان يكون العالم بين الاهين يتوافقان على التدبير ولايختلفان . فاسماعه هذا القدر يشوش عليه تصديقه (٦) ». على ان اكثرالناس يقتنعون من غير دليل بالمرة بل « لمجرد السماع ممن حسن فيه الاعتقاد بسبب كثرة ثناء الخلق عليه . فان من حسن اعتقاده في ابيه واستاذه او في رجل من الافاضل المشهورين قد يخبره عن شيء كموت شخص او قدوم غائب او غيره فيسبق اليه اعتقاد جازم وتصـــديق بما اخبر عنه بحيث لا يبقى لغيره مجال في قلبه : ومستنده حسن اعتقاده فيه (٧) » او « يسمع القول فيناسب طبعه واخلاقه فيبادر الى التصديق بمجرد موافقته لطبعه »

من هذا يظهر جليا ان التصديق والجزم الموجودين في اليقين لا يكفيان لايجاده ولا يدلان على معرفة ما . بل ما ابعدنا عن العلم اليقيني الذي ينكشف للعقل انكشافا كليا تدريجيا تارة، ودفعة واحدة تارة اخرى: فانه قد يكون في العقل بعض الغموض احيانا فينبغي انارته، اوربما تشتبه عليه الامور فلا تظهر الحقيقة واضحة ولا الخطأ بينا . وفي الوصول الى اليقين درجات . فمرات يبقى العقل مترددا متوقفا لايتقدم ولايتأخر ولا يحكم بالنفي ولا الاثبات . وذلك هو الشك وهو : « ان يعتدل التصديق والتكذيب . . . كما اذا سئلت عن شخص معين ان الله تعالى يعاقبه ام لا ، وهو مجهول الحال عندك ، فان نفسك لا تميل الى الحكم فيه بـــاثبـــات ولا نفي بل يستوي عندك إمكان الامرين فيسمى هذا شكا (٨) » . وربما تحرك العقـــل نحو التجويز والاثبات من غير جزم وهو : « ان تميل نفسك الى احد الامرين مع الشعور بامكان نقيضه ولكنه امكان لايمنع ترجيـــح الاول. كما اذا سئلت عن رجل

تعرفه بالصلاح والتقوى انه بعينه لو مات على هذه الحالة هل يعاقب ؟ فان نفسك تميل الى انه لا يعاقب اكثر من ميلها الى العقاب . وذلك لظهور علامة الصلاح . ومع هذا فانت تجوز اختفاء امر موجب للعقاب في باطنه وسريرته . فهذا التجويز مساو لذلك الميل ولكنه غير دافع رجحانه . فهذه الحالة تسمى ظنا (٩) » . ويصل ذلك الظن الى حد الاعتقاد. والاعتقاد فيه جزم وقطع واثبات ولكن المعرفة فيه غير تامة . « فتميل النفس الى التصديق بشيء بحيث يغلب عليها ولا يخطر بالبال غيره . ولو خطر بالبال تأبى النفس عن قبوله . ولكن ليس ذلك مع معرفة محققة اذ لو احسن صاحب هذا المقام التأمل والاصغاء الى التشكيك والتجويز لاتسعت نفسه للتجويز وهذا يسمى اعتقادا مقاربا لليقين وهو اعتقاد العوام في الشرعيات كلها اذ رسخ في نفوسهم بمجرد السماع حتى ان كل فرقة تثق بصحة مذهبها واصابة إمامها ومتبعها ولو ذكر لاحدهم إمكان خطأ امامه نفر عن قبوله (١٠) »

كل هاته الدرجات من شك وظن واعتقاد عقلية لامساس لها بالعواطف والاهواء والميول . اما المرتبة الاخيرة والدرجة القصوى فهي درجة اليقين الذي سبق بيان الغزالي له . « فالمعرفة الحقيقية هي الحاصلة بطريق البرهان الذي لا شك فيه ولا يتصور الشك فيه . فاذا امتنع وجود الشك وامكانه يسمى يقينا ... فشرط اطلاق هذا الاسم ... عدم الشك . فكل علم لا شك فيه يسمى يقينا ... وعلى هذا لا يوصف اليقين بالضعف اذ لا تفاوت في نفي الشك (١١) » ويحدثنا الغزالي عن هذا اليقين في « الجام العوام » وكيف يحصل فيقول انه « يحصل بالبرهان المستقصى المستوفى شروطه المحرر اصوله ومقدماته درجة درجة وكلمة كلمة حتى لا يبقى مجال احتمال وتمكن التباس . وذلك هو الغاية القصوى وربما يتفق ذلك في كل عصر لواحد او اثنين ممن ينتهي الى تلك المرتبة (١٢) ». وفي حقيقة الامر هذه الدرجة الاخيرة ــ درجة

اليقين - هي التي تسمى معرفة وهي وحدها المعرفة الحقيقية. واما غيرها فليس بمعرفة اصلا

لكن هل يمكن ان يحصل ذلك اليقين في العقليات ؟ بل كيف نصل اليه في الامور النفسانية الباطنة كالقدرة والارادة والعلم ، ونحن لا نشاهدها ولا نسمع لها صوتا ولا ندركها بحاسة من الحواس ؟ اذ ينبغي لنا ان نقول قول « الذين حصروا العلوم في الحواس الخمس » . فكيف يمكن ان يتطرقني شك او ان يمر بذهني ريب في هذا اللون الذي اراه بعيني . او في الغناء الذي اسمعه باذني ، او في هذا الشخص الذي اراه واسمعه واتحدث اليه والمسه واشم رائحته وهو امامي وانا اتيقن اني متيقظ انظر اليه والى ملامح وجهه وجزئيات ملابسه ؟ فلا ثقة لي بعلم لا يكون حاضرا حضور هذا الشخص الذي لا يمكن انكاره. بخلاف المعلومات الاخرى فاني انكرها انكارا تاما باتا . اذ كيف اصدق وكيف اعلم ما لا اراه ولا اعاينه ولا ولا اسمعه ؟ انا اعلم ما تاتي به حواسي اما غيره فلا . زد على ذلك ان العلم الذي يدعيه اصحاب العقليات ما هو إلّا تصديقات - اي احكام للعقل - تكون مسبوقة بالتصورات لا محالة « اذ لا يعلم ان العالم حادث من لم يعلم الحادث مفردا والعالم مفردا. ولا يعلم الحادث إلّا من علم وجودا مسبوقا بعدم. ولا يعلم الوجود المسبوق بعدم من لا يعلم العدم والوجود. فهذه المفردات لا بد من معرفتها. واما مدركها فان كان هذا الحس. فالحس لا يدرك إلّا شخصا واحدا فينبغي ان لا يكون التصديق إلّا في شخص واحد. فاذا رأى شخصا وجملته اعظم من جزئه فلم يحكم بان كل شخص فكله اعظم من جزئه وهو لم يشاهد بحسه إلّا شخصا معينا ؟ فليحكم على ذلك الشخص المعين وليتوقف في سائر الاشخاص الى المشاهدة. وان حكم على العموم بان كل كل فهو اعظم من الجزء فمن اين له هذا الحكم وحسه لم يدرك إلّا شخصا جزئيا (١٤) ؟ »

لقد حصل اليأس من جميع العلوم ولا مطمع في اقتباس المشكلات إلّا من الجليات

الحسيات. ولكن هل انا واثق منها الوثوق التام ؟ هل يمكن ان تكون مصـدرا لليقين المطلوب؟ بل يتطرقها شك؟ ام لاغلط فيها ولاخداع فامانى من الخطأ فيها امان مطلق؟ او — كما يقول ابو حامد : « امان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له . فاقبلت بجد بليغ اتـأمل في المحسوسات ... وانظر هـل يمكنني ان اشكك نفسي فيها . فانتهى بي طول التشكيك الى ان لم تسمح نفسي بتسليم الامان في المحسوسات ايضـا واخذ يتسع الشك فيها ويقول : من اين الثقة بالمحسوسات واقواها حاسة البصـر وهي انك تنظر الى الظل فتراه واقفا غير متحرك وتحكـم بنفي الحركـة . ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف انه يتحرك وانه لم يتحرك بغتة ودفعة . بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف (١٥) » .

وكذلك تأخذ قبسا من نار وتديره بسرعة فترى وتجزم انك ترى وتحقق عينك بحكم لا شك فيه انها دائرة من النار . ثم تحركه يمينا وشمالا بنفس تلك السرعة فترى خطا من النار فاذا اوقفت الحركة صار القبس كما كان نقطة واحدة من نار . وعينـك نفسها هي التي رأته وحكمت عليـه انه دائرة ثم انه خط ثم انـه قبس واحـد . فاختلطت عليها الامور ولم تعرف هـل ذلك القبس قبس واحـد ام هو دائرة ام سطر من نار (١٦) .

ولو اردنا تعداد اغلاط الحس لاوردنا منها عشرات ولضاع الوقت سـدى .

« فهذا وامثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس باحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل الى مدافعته (١٧) » « فـالعين تدرك الكبير صغيرا فترى الشمس في مقدار حجر والكواكب في صورة دنانير منثورة على بساط ازرق . والعقل يدرك ان الكواكب والشمس اكبر من الارض اضعافا مضاعفة : ويرى الكواكب ساكنة بل يرى الظـل بين يديه ساكنا . ويرى الصبي سـاكنا في

متداولة : والعقل يدرك ان الصبي يتحرك في النمـو والتزيد على الدوام والظـل متحرك دائما . والكواكب تتحرك في كل لحظة اميالا (١٨) »

***

كيف يمكن الاعتماد على المحسوسات وقد بان الخطأ فيها جليا ؟ ولكن كيف كذبناها وخوناها ؟ الم يصدر العقل حكمه فاتبعناه راضين به مصدقين لـه متيقنين انه عين الصواب ؟ لما « بطلت الثقة بالمحسوسـات فلعله لا ثقة إلّا بـالعقليات التي هي من الاوليات كقولنا العشرة اكثر من الثلاثة والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ولا تكون حادثا قديما موجودا معدوما واجبا محالا. فقالت المحسوسات بم تأمن ان تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقا بي فجاء حاكم العقل فكذبني. ولولا ان جاء حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي. فلعـل وراء ادراك العقل حاكما آخر اذا تجلى كذب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه. وعدم تجلي ذلك الادراك لا يدل على استحالته. فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلا وايدت اشكالها بالمنـام. وقالت : اما تراك تعتقد في النوم امورا وتتخيل احوالا وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولا تشك في تلك الحـالة فيها. ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك اصل وطائل. فبم تأمن ان يكون جميع ما تعتقد في يقظتك بحس او عقل هو حق بالاضافة الى حالتك التي انت فيها. لكن يمكن ان تطرأ عليك حالة اخرى تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك وتكون يقظتك نوما بالاضافة اليها.

« فاذا وردت تلك الحالة تيقنت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها. ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية انها حالتهم ، اذ يزعمون انهم يشـاهدون

في احوالهم التي لهم انهم اذا غاصوا في انفسهم وغابوا عن احوالهم وحواسهم رأوا احوالا لا توافق هذه المعقولات . او لعل تلك الحالة هي الموت (١٩) »

لقائل ان يقول : لم يأت الغزالي بدليل حقيقي على شكه في العقل ولم يصدر منه غلط ولم يقم البرهان على انه اخطأ في حكمه كما قام البرهان على غلط الحس فجزمنا جزما قاطعا بخطئه. فكيف يمكن ان نسلم امكان وجود حاكم آخر وراء ادراك العقل ولم يوجد اي دليل بل اية قرينة على ذلك الامكان ؟ انحكم الخيال فنجعل ذلك الحاكم الوهمي لنشكك في العقل؟ والعقل قد حكم على الخيال عندما حكم على الحس . اذ الخيال يستمد من الحس وهو لا يبطل شيئا ولا يثبت شيئا ولا يأتي بمعرفة ولا يرفع شكا . اما الصوفية فلعل الامر بالعكس . ولعل العقل يبطل احوالهم كما ابطل حكم الحس . لو اتخذوه حاكما فيها ولم يبعدوه . وكيف يخطر ببال ان الموت هي اليقظة بالنسبة للحياة؟ ومن اخبرنا عما بعدها من الذين ماتوا وانقضوا ؟ وهل جاؤونا بادلة قاطعة كالتي اتى بها العقل عند تكذيب الحس ؟

ان التشكيك وحده لا يكفي لكي نشك اذ لم يقم برهان على امكانه . فنحن نعلم اننا لسنا نياما ونعلم انه لاوجود لتلك الحالة التي وصفها الغزالي اذ لم يأت بدليل على وجودها فلو صدقنا بها للزمنا التصديق بجميع الخرافات التي تقصها العجائز . لكن يجب ان نزداد تعمقا في البحث عن العقل قبل ان نجزم بصحة حكمه .

ان العلم يحصل اما بديهة واما بالبرهان . فالنتائج المعلومة « ان حصلت من المقدمات فالمقدمات بماذا تحصل ؟ وان حصلت من مقدمات اخرى وجب التسلسل الى غير النهاية وهو محال . وان كانت حصلت من المقدمات التي تفتقر الى مقدمات فهل هي علوم حاصلة في ذهننا منذ خلقنا او حصلت بعد ان لم تكن ؟ فان كانت حاصلة منذ خلقنا فكيف كانت حاصلة ولا نشعر بها . اذ ينقضي على الانسان اطول عمره ولا يخطر

.بباله ان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية . فكيف يكون العلم بكونها متساوية حاصلا في ذهنه وهو غافل عنه ؟ وان لم تكن حاصلة فينا اول الامر ثم حدثت فكيف حدث علم لم يكن بغير اكتساب ؟ (٢٠) » . يكرر الغزالي سؤالاته المتعددة ويزداد حيرة وشكا . اذ كيف وجدت فينا تلك المبادي العقلية ـ تلك الاوائل لكل علم ـ ووقع التصديق بها من غير برهان ؟ « كيف كانت موجودة فينا ولا نشعر بها ؟ او كيف حصلت بعد ان لم تكن من غير اكتساب ومتى حصلت ؟ (٢١) » فكيف نعتمد عليها حينئذ للوصول الى اليقين المنشود ؟ حقا لم يقم الدليل على بطلانها ولكن لم يقم الدليل على صحتها ايضا . فلا يمكننا ان نمنحها ثقتنا وقد استوى فيها التكذيب والتصديق . ومن اين يحصل برهان على صحتها وقد اتخذناها اساسا لكل برهان ؟ وكيف تمكن اقامة دليل على بطلانها والادلة كلها تبنى عليها وتقام ؟ فلم يبق إلّا الشك ، الشك المحض المطلق . . .

***

بطلت هكذا المعلومات جميعها ومقدمات كل علم . فلا علم ولا معرفة . وقد شمل الشك المعتقدات والاديان والمذاهب والنظريات والاخلاق والمبادي الاصولية الاولية للعقل نفسه الذي هو مصدر كل علم ومعرفة . وسألنا الفلاسفة والحكماء فلم نجد إلّا الفراغ والاضطراب والتناقض ، وتصفحنا العلوم علما علما فلم نعثر عما يشفي الغليل ويرفع الشك . وبحثنا عن الاديان فوجدناها مقامة على الايمان وقد بينا الفرق بينه وبين اليقين ، ونادينا الموتى فلم يكن جوابهم إلّا السكوت ، ثم توجهنا الى عقلنا وسبرنا غوره فلم يعطنا ذلك اليقين وبقيت نفوسنا متعطشة ضمآى . .

افنستسلم للحيرة والارتياب ؟

ذلك ما لا ينبغي . فهذا الغزالي يجيبك ويقول : الآن وقد تعطشت وتساءلت

واحترت وداخلتك الحيرة فانك على ابواب اليقين . وان ينـابيع العلم ستنفجر تحت قدميك اذ الشك هو اصل العلم اليقيني . ولو لم يشك العالم وهو ســاع في كشف سر من اسرار الطبيعة وناموس من نواميسها وغامض من غوامضها . لو سلم ان العلماء الذين سبقوه قد وصلوا الى كنه الحقيقة وان العلم اليقيني هو ما دونوه في كتبهم ثما عليه إلّا ان يطالعه هنا ك لما اكتشف شيئا ولما تقـدم العلم خطوة واحدة . فالعلم الحقيقي يبتديء بالشك ليصـــل الى اليقين بنفسه . ولذا قال الغزالى . « او لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلّا مايشككك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب فناهيك به نفعا . اذ الشكوك هي الموصلة الى الحق . فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال (٢٢) . »



مراجع الفصل

(١) المنقذ ص ٦٥ و ٦٦ و ٦٧ و ٦٨ ـ (٢) المنقذ ص ٦٩ ـ (٣) معيـــار العلم ص ١٦٥ ـ (٤) معيار العلم ص ١٥٩ ـ (٥) و (٦) و (٧) الجام العوام ص ٥٦ و ٥٧ و ٥٨ ـ (٨) و (٩) و (١٠) الاحياء ج ١ ص ٦٥ (١٢) الجام العوام ص ٥٦ ـ (١٣) الاحياء ج ٤ ص ٢١٨ ـ (١٤) معيار العلم ص ٢٥١ ـ (١٥) المنقذ ص ٧١ ـ (١٦) مسألة القبس والدائرة: فيصل التفرقة ص ٥٨ ضمن « الجواهر الغوالي » المطبعة العربية بمصر ـ (١٧) المنقذ ص ٧١ ـ (١٨) مشكاة الانوار ص ١٠٦ ـ (١٩) المنقذ ص ٧٣ ـ (٢٠) معيــار العلم ص ١٤٩ ـ (٢١) معيار العلم ص ١٥٠ ـ (٢٢) ميزان العمل ص ١٦٥ ـ

التقليد

> من قلد اعمى . فلا خير في متابعة العميان واتباعهم .
>
> الغزالي

ان البشر مجبول بطبيعته على التشبيه واعادة ما يرى من حركات غيره وحركات نفسه. ونحن نشاهد يوميا ان من تثاءب امام قوم مجتمعين تثاءبوا بتثاؤبه وهم لايشعرون. واذا دخلت وسط جماعة اعتادوا التدخين تراهم يخرجون لفافاتهم ويشعلونها دون تفطن للحركات التي لزمتهم لاخراجها واشعالها . بل ترى بعضهم يرمون بها اثر اشعالهم اياها لسبب صحي إذ حجر عليهم الطبيب الاكثار من التدخين . وقد قام جسمهم وعضلاتهم بحركات منظمة في تشعبها وتناسقها وارتباط بعضها ببعض وهم غافلون عنها بالكلية غير شاعرين بها ولا منتبهين لغايتها ، بل جرهم اليها مجرد التشبيه.

وانا لنجد ذلك التشبيه غالبا على اعمال الانسان كقانون عام قل من لا يرضخ له ويعتق نفسه منه. ونجده لم يستول على حركات الجسم فقط بل له سيطرة عظمى على

الحياة الباطنة . حتى قال احدهم : « تعودت النظر الى الاشياء خلال ضباب تراكم وكثف كونته عادات قد استقرت في النفس والجسم وزاده كثافة ما تلقته من كلام الناس واحساساتهم وآراء المجتمع الذي تعيش فيه . فانت تظن انك ترى العالم كما هو وتلمسه على حقيقته وانت لا ترى منه إلّا اشباحا مشوهة قد ابتعدت البعد كله عن اصلها . ولم تتفطن قط انك تشاهد اشكالا اضاعت الوانها الطبيعية ورونقها وبهجتها . قد فرضها عليك غيرك بوصفه لها . اقلع الستور ومزق الحجب ينكشف لك العالم . . . فكم طالعت من كتاب وكم ترنمت بقصيد يصف صاحبه الشمس عند طلوعها او غروبها « والقمر يضيء باشعته الفضية الدنيا الساكنة البائتة » والبحر وزرقته وامواجه المتلاطمة والسماء وعمقه . فصرت ترى الشمس والقمر والبحر والسماء خلال ما طالعته او ما حفظته . بل جنى عليك الشعراء والكتاب جناية اكبر من هذه فاوجدوا فيك عواطف لم تعهدها ولا اصل لها بنفسك وكيفوا عواطفك الشخصية واعطوها قالبا غير قالبها . فاذا هي سطحية مدلسة .

ما حبك وغرامك وهيامك إلّا صورة لا روح فيها ولا حياة من حب مجنون بني عامر او غيره . ترنمت بشعره نسحرك وظننت انك تحس بما احس به وتشعر بما شعر به وتشاءمت مع ابي العلاء المعري فاعتقدت « تعب كلها الحياة » . . .

فحذار حذار من محاكاة هؤلاء وتقليدهم والسير على خطاهم .

***

يخرج الرجل من وسطه ويتغرب ويتوكل . فاذا به ينزع عن نفسه وجسمه عاداته القديمة ومعتقده تدريجيا وينسلخ عن شخصيته الذاتية كما تنسلخ الحية عن جلدها ، لان شخصيته كانت لباسا مستعارا . فان لم يتخل عنها جميعا فانه يتخلى عن بعضها . وكم عامل مهاجر شمال افريقيا ليعمل في باريس فتخلق

باخلاق الباريسيين وانغمس في حياتهم وشرب شربهم ولبس لباسهم والتذ بلذتهم وربما اعتقد اعتقادهم او نبذ كل اعتقاد مثلهم ولم يبق له من حياته الماضية في بلاده إلّا اسم المسلم العربي او ذكريات وحنين يهيج من حين لآخر. قال الغزالي في مثله : « ترى العبيد والاماء يسبون من المشرك ولا يعرفون الاسلام فاذا وقعوا في اسر المسلمين وصحبوهم مدة ورأوا ميلهم الى الاسلام مالوا معهم واعتقدوا اعتقادهم وتخلقوا باخلاقهم كل ذلك بمجرد التقليد والتشبيه (١) »

ان كان التشبيه في الكهول ظاهرا فهو في الاطفال الصغار اظهر وابين ، اذ نشاهد الصبيان يحاكون من حولهم في حركاتهم وانفعالهم وهيئآتهم ومشيتهم بل لا يتعلمون الكلام إلّا تقليدا منهم. فتراهم يجهدون انفسهم لينقلوا صوتا من الاصوات او كلمة صعب عليهم النطق بها فيلوون السنتهم ليا ويحركون اشداقهم ويطيلون اعناقهم حتى تحمر وجوههم وتلمع عيونهم امامهم يعيدون صوتا سمعوه. فهم يقولون ما يسمعون ويقلدون ما يرون لانهم كالشمع مستعدون لقبول اي نقش ينقش فيهم من غير عناء فيبقى. ثم اذا تكرر ذلك النقش نفسه المرار العديدة فانه يكون ارسخ حتى اذا تصلب جسم الطفل ببلوغه الشباب ثم الكهولة ازداد ما حاكى فيه غيره صلابة ورسوخا اذ يصير التكرار عادة والعادة كما قال الجاحظ : هي الطبيعة الثانية (٢)

والعادة تسهل على الانسان حياته اليومية اذ تحرره من التفكير في جميع حركاته وفي تناسقها لبلوغ غاية ما . فالجسم يعمل عمله من اكل وسير وسمع وبصر من غير ان يطلب تجديد جهود من صاحبه في كل خطوة يخطوها ليحفظ توازنه بل يحفظ توازنه وحده ولا تتفطن له النفس . إلّا اذ سقط مثلا او كاد ان يسقط او عند حدوث حادث منعه من اجراء سلسلة الحركات المنظمة المرتبطة التي كونتها العادة. اذاك فقط يفتقر الى اعمال الفكر ، وتصبح النفس شاعرة به. وقد تتغلب العادة احيانا حتى تنسي الطبيعة الاولى الاصلية وتصبح مسيطرة وحدها او تكاد حتى يصير الانسان كالآلة التي لا شعور لها .« فمن كانت الخياطة اكثر اشغاله

فانك تراه يومئ الى راسه كانه يـ اخذ ابرته ليخيط بها ويبل اصبعه التي لها عادة بالدستبان وياخذ الازار من فوقه ويقدره ويشبره كانه يتعاطى تفصيله ثم يمد يده الى المقراض (٣) »

تتولد العادة من الحركة الاولى التي ان تكررت صارت عادة. فيمكن لكل حركة ان تصبح عادة لان كلا من الجسم والنفس كالكاغذ ان طوي تبقى فيه آثار الطية وان كرر ذلك في موضع واحد منه يكون الاثر ابقى واعظم. يتعجب ابن سينا من ذلك ويقول كيف يمكن ذلك «والاجسام لا تزال تنحل والغذاء يسد مسد ما ينحل حتى اذا راينا صبيا انفصل من امه ثم مرض مرارا ثم يذبل ثم يسمن وينمو فيمكننا ان نقول لم يبق فيه بعد الاربعين شيء من الاجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال ... بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم (٤) » والعادة هي هي في هذا وذاك. يجيبه الغزالي ويقول : « الانسان وان عاش مائة سنة مثلا فلا بد ان يكون فيه اجزاء من النطفة فاما ان تنمحي عنه فلا .(٤) »

العادات في الجسم واضحة كثيرة، وهي لا تقل كثرة ووضوحا في حياتنا الباطنة، فالطفل لا يقتصر على محاكاة الالفاظ بل يتجاوزها الى نقل كيفية التعبير عن رغباته، بل ينقل تلك الرغبات نفسها عن غيره فيستحسن ما يستحسن ابواه ويستقبح ما يستقبحانه ويميل معهما حيث يميلان وينفر مما ينفران . ثم ياخذ عن وسطه تصوره للعالم فيظن ان الجنون وارواح المقتولين تعيش معنا جنبا لجنب وتكيد لنا كيدا وتظهر في ظلام الليل في صور مرعبة لتخيفنا وتذهب بعقولنا. هذا في الاوساط البعيدة عن الثقافة والعلم الصحيح . فلا يتفطن الصبي الى نظام العالم المسيطرة عليه السببية بل يعيش في سذاجته وتصوره المنقوص الذي اخذه اخذا عن ابويه وعائلته ومن يحوم حولهم. فلا يشك في ذلك التصور، حتى اذا ترعرع واكتهل اصبح يحيى بين عالمين

ممتزجين امتزاجا : عالم الحس حيث يقضي مبدأ السببية القاهر قضاءه . وعالم عجيب غريب ترتفع فيه الاسباب عن مسبباتها وتحدث فيه الخوارق يوميا . وكذلك المعتقدات ينقلها نقلا بجميع ما فيها صحيحها وعقيمها صالحها وفاسدها ويسلم بما حوته فتنغرس في نفسه ويقوى بها ايمانه ويلصق بها خيالات باطلة وخرافات صبيانية ولا يتفطن لتناقضها . ثم يقع نشوءه عليها ولا يزال يؤكدها في نفسه حتى تصبح ضربا من اليقين لا يتزعزع ولا يداخله ريب ولا يتطرق اليه شك بل يبتدع الانسان صنوفا من الادلة لم ينتبه اليها المفكرون وضروبا من الحجج عجيبة يزداد بها اقتناعا وهو يحس دائما في داخلية نفسه انه محق وغيره مبطل . ثم يحمد الله على ما منحه من الايمان الصادق ويكتفي بذلك الحمد اذ سمع آباءه ومن تربى بينهم يقولون : « الحمد لله على نعمة الاسلام » ويكررون : ان هذه الدنيا للكفار ولنا الاخرة والآخرة خير وابقى . وسمع من اخذ عنهم معتقده يثنون على انفسهم واصحاب ديانتهم ثناء مستمرا مستفيضا فتقرر في اعماق نفسه انه على الحق المبين ، خصوصا وان استاذه قد قص عليه من الاعاجيب ما يسقط كل حجة ويرجح بكل دليل ، فحكى عن اليهودي الذي مسخ كلبا في قبره والنصراني الذي انقلب خنزيرا والرومي المجوس الذي قارب ان لا يكون بشرا « فاذا بلغ استمر على اعتقاده الجازم وتصديقه المحكم الذي لا يخالجه فيه ريب ولذلك ترى اولاد النصارى والروافض والمجوس والمسلمين كلهم لا يبلغون إلّا على عقائد ابائهم . واعتقاداتهم في الباطل والحق جازمة لو قطعوا اربا اربا لما رجعوا عنها وهم قط لم يسمعوا عليها دليلا لا حقيقيا ولا رسميا (٤) »

***

لم يعن الغزالي بالمقلد العامي البسيط الذي لم يتعلم فقط بل عني أيضا بمن نقل علمه عن غيره مجرد نقل فكان كحمار يحمل اسفارا . وهو مقلد ايضا وربما ينتقل من معتقدات الى اخرى بمجرد التقليد كمن ينظر في العلوم الرياضية والطبيعية « فيتعجب

من دقائقها ومن ظهور براهينها فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة ويحسب ان جميع علومهم في الوضوح ووثاقة البراهين كهذا العلم ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تداولته الالسن فيكفر بالتقليد المحض ويقول لو كان الدين حقا لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم ...وكلام الاوائل في الرياضيات برهاني وفي الالهيات تخميني، لا يعرف ذلك إلّا من جربه وخاض فيه(٥) »

التقليد تصديق جازم من غير طلب للحقيقة ولا ادراك بعضها. فالمقلد جاهل الجهل كله بما سلم به تسليما. لم يجتهد في تمحيص الامور ولم يعتن باقامة البراهين العقلية التي تنير السبيل في وجهه ولم ير الحقيقة بل لم يشعر باحتياج الى رؤيتها كما هي فهو ابعد الناس عن المعرفة اذ المعرفة ادراك للحقيقة لا يبقى معه غموض او اقل شك . يا ترى هل « كان الناس المعرفة الحقيقية دون اعتقاد هو من جنس الجهل الذي لا يتميز فيه الباطل عن الحق ؟ (٦) » .

يظن المقلد نفسه محقا ولكن يرى يوميا غيره من المقلدين المبطلين. فكيف لا يعتريه شك في ما قلد ؟ يجيب الغزالي عن هذا السؤال بتحليل نفسية المقلد الذي يجهل انه مقلد فيقول : « فان قلت : فبم يميز المقلد بين نفسه وبين اليهودي المقلد . قلنا : المقلد لا يعرف التقليد ولا يعرف انه مقلد . بل يعتقد في نفسه انه محق عارف . ولا شك في معتقده. ولا يحتاج مع نفسه الى التمييز لقطعه ان خصمه مبطل وهو محق». فالمقلد لا يخطر بباله انه مقلد بل لا يرى تشابها بينه وبين غيره من المقلدين لرسوخ اعتقاده .«فهل رايت عاميا قط قد اغتم وحزن من حيث يعسر عليه الفرق بين تقليده وتقليد اليهودي . بل لا يخطر ذلك ببال العوام وان خطر ببالهم وشوفهوا به ضحكوا من قائله وقالوا : ما هذا الهذيان ؟ وهل بين الحق والباطل مساواة حتى يحتاج الى فرق فارق يبين انه على الباطل واني على الحق ؟ وانا متيقن لذلك غير شاك فيه فكيف اطلب

الفرق حيث يكون الفرق معلوما قطعا من غير طلب . فهذه حالة المقلدين الموقنين .(٧) » .

لم يعتقد المقلد ما يعتقده بعد نظر وادراك للحقيقة بل لا يدري للنظر معنى ولا للادراك حقيقة ولذا تراه لا يتردد في انكار كل علم ظنه يخالف معتقده. لذلك نشأت آفة نبه عليها الغزالي في المنقذ من الضلال : « نشأت - اي تلك الآفة - من صديق للاسلام جاهل ظن ان الدين ينبغي ان ينصر بانكار كل علم منسوب اليهم - اي الفلاسفة- فانكر جميع علومهم . وادعى جهلهم فيها حتى انكر قولهم في الكسوف والخسوف ، وزعم ان ما قالوه على خلاف الشرع . فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع لم يشك في برهانه لكن اعتقد ان الاسلام مبني على الجهل وانكار البرهان القاطع فازداد للفلسفة حبا وللاسلام بغضا. ولقد عظم على الدين جناية من ظن ان الاسلام ينصر بانكار هذه العلوم ، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والاثبات ولا في هذه العلوم تعرض للامور الدينية. قوله عليه السلام : « ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله [تعالى] لا ينخسفان لموت احد ولا لحياته. فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله تعالى والى الصلاة» ليس في هذا ما يوجب إنكار علم الحساب المعرف بمسير الشمس والقمر واجتماعهما او مقابلتهما على وجه مخصوص (٨) ».

يجني المقلد على نفسه وعلى غيره وعلى دينه لانه لايعلم ولا يدري انه لايعلم بل يظن نفسه على علم مبين وبتعصب لمعتقده ولمذهبه ولامامه ولاستاذه تعصبا اعمى يعتمد على تسليم وثقة كمن اغمض عينيه وسد مسامعه وانقاد لغيره انقيادا كليا مصدقا اياه في وصفه الحوادث والاشخاص والاشكال وجميع الامور ولم تحدثه نفسه بفتح عينيه ليرى العالم من غير واسطة بل لم يخطر بباله امكان رؤيته ومعرفته، بل لم يشعر ان هناك رؤية ومعرفة اصلا اذ تمكن التقليد وتصلب وجمد فجمدت نفس المقلد عليه وتعطل الفكر في حركاته الطبيعية وسدت ينابيع الحياة. والمعرفة هي حركة العقل

الطبيعية . والمقلد قد وضع بينه وبين المعرفة حجابا كثيفا فلا يمكن له ان يصل الى المعرفة العلمية الحقيقية في العلوم الرياضية التي يستحيل ان تؤخذ بالتسليم والنقل بل لابد من احكام براهينها وكشف دقائقها لمن اراد معرفتها. وكذلك العلوم الدينية التي غايتها معرفة الله تعالى.

يبين الغزالي في الاحياء ان التقليد حائل بين الانسان والحقيقة فيقول : « ان المطيع القاهر لشهواته المتجرد الفكر في حقيقة من الحقائق قد لا ينكشف له ذلك لكونه محجوبا عنه باعتقاد سبق اليه منذ الصبا على سبيل التقليد والقبول بحسن الظن. فان ذلك يحول بينه وبين حقيقة الحق. ويمنع من ان ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه من ظاهر التقليد. وهذا ايضا حجاب عظيم به حجب اكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب بل اكثر الصالحين المتفكرين في ملكوت السموات والارض لانهم محجوبون باعتقادات تقليدية جمدت في نفوسهم ورسخت في قلوبهم وصارت حجابا بينهم وبين درك الحقائق(٩)»

« من قلد اعمى ! فلا خير في متابعة العميان واتباعهم (١٠) » لم يكتف المقلد بالعمى حتى يبغض ذوي الابصار والبصر نفسه ويمقت النظر الحر والعقل والمعقولات ومن استند اليها ولا علة له إلّا انه ينكر العقل ويجحد ادلته. فاي فرق ياترى بينه وبين السفسطائي الذي ينكر كل علم ويشك في كل معرفة ويجحد كل عقل ومعقول ؟ إلّا ان السفسطائي لا يجزم بشيء ولا يصدق بشيء دأبه الحيرة فلا يناظر، وكيف يناظر « ومناظرته في نفسه اعتراف بطريق النظر». وانما تفكيره سؤال مستمر. يقول : لا ادري بل: لا ادري هل ادري ام لا ادري؟. اما هؤلاء المقلدون الذين يرون اختلاف النظار والعقول فيهاون بهذا نكار العقل الى طريق الامن على دعواهم وهو التقليد ، « فاذا قيل لهم فهل قلدتم صدق نبيكم وتميزون بينه وبين الكاذب ام تقليدكم كتقليد اليهود والنصارى ؟ وان كان كتقليدهم فقد جوزتم كونهم مبطلين وهذا كفر عندكم

وان لم تجوزوه فتعرفونه بالضرورة او بنظر العقل . فان عرفتموه بالنظر فقد اثبتم النظر . فهم . بهذا الاعتقاد صاروا اخس رتبة من السفسطائي الذي شك في كل معرفة ونظر . فانهم مثبتون بانكار النظر ونافون اذ اثبتوا النظر في معرفة صدق النبي (١١) » .



مراجع الفصل

(١) الجام العوام ص ٦١ – (٢) كتاب الحيوان ج ١ ص ٥١ - (٣) الجام العوام ص ٦١ - (٤) المنقذ ص ٨٩ - (٦) الجام العوام ص٦٢ – (٧) الجام العوام ص ٦٢ – (٨) المنقذص٩١ – (٩) الاحياء ج ٣ ص ١١ – (١٠) ميزان العملص٣٩ – (١١) معيار العلم ص ١٥٦

الوجود والمعرفة

الشك المطلق

تسرب الشك الى جميع العلوم . فقوض جميع المعلومات من اصولها ، واصبح الامان من الغلط معدوما ، واليقين مفقودا . وظهرت اغلاط الحس جلية . والاوليات العقلية غير مسلم بها . ولكن ينبغي ان لا نستسلم للحيرة : وقد حكمنا على جميع الموجودات بالعدم عند ما حكمنا على علمنا بها بانه علم مزيف . لا حقيقة فيه ولا طائل وراءه ، وما هو إلّا ضرب من الخيالات الباطلة والاوهام المردودة والجهل المطلق . فلنخط خطوة اخرى في طريقنا ولنتبع الغزالي فيما نهج لنا. لنتخلص من جميع ما علمناه ولننزعه من نفوسنا نزعا ولننفصل عنه انفصالا تاما ولنرم به كالثوب الخلق لكي نصفو مما علق بنا من الكدورات والاوهام . ولننتبه الى ان الشك توقف العقل عن

اصدار حكمه ، فلا يحكم باثبات ولا انكار ، اذ الانكار ضرب من الجزم والجزم حكم بات للعقل .

ادراك ذاتي لذاتي

اجتهدت في ازالة معلوماتي واغمضت عيني لكيلا ارى شيئا واسددت اذني لكيلا اسمع صوتا وبذلت جهدا عظيما لاذهب عني كل الخيالات وبقيت منفردا انفرادا كاد يكون مطلقا عن العباد والاشياء . وحذفت كل موجود . ولكنني مدرك دائما اني انا موجود . انا اشك وانا ازيل وانا احذف وابتعد وانفصل . ومهما بلغ بي الشك والانفصال عن الموجودات . اذا كانت موجودة ، فلم يبلغ الى الشك في وجودي والانفصال عن ذاتي : بل لما انفصلت عن جميع الاشياء بقيت انا وبقيت مدركا لذاتي . اخذت اشكك نفسي في هذا الادراك كما شككتها في المعقولات فاستحال الشك استحالة كلية واصبح الجزم بوجودي جزما باتا . وكأن ذاتي تفرض نفسها علي فرضا لا يمكنني التخلص منه البتة . فهي تتبعني في طلبي وتفكيري وشكي . فاذا تجردت عن كل ذلك ، وجدتها هي هي موجودة جازمة بوجودها . ولذا قال الغزالي ان الانسان « لا يخلو من ادراك نفسه . فإن احدنا لا تعزب ذاته عن ذاته بل يكون مثبتا لنفسه في نفسه ابدا (١) » فذاته لها لا ينقطع ، دائم بدوامه . وصلنا هكذا الى الادراك الحقيقي للوجود وانه ادراك مباشر له من غير اعمال فكر ولا روية ولا حواس . بل هو الغوص الكامل والمعرفة المطلقة واليقين الثابت ، لان « البصيرة الباطنة » التي عرفنا بها نفسنا « هي عين النفس التي هي اللطيفة المدركة (٢) » . اذن هناك وجود لا يتطرقه شك ومعرفة لذلك الوجود حقيقية لا ريب فيها . فالمعرفة ممكنة واليقين غير مستحيل .

معرفة النفس

يدرك الانسان نفسه بنفسه فيجدها ويعرفها . ولكن ما يعرف منهـا ؟ أيعرف انها موجودة لا غير ؟ وكأننا حصرنا الوجود في ذات الشخص وقد يعسر التخطي منها الى الغير . اذ جردنا النفس من عاداتها وجميع ما لها من الاتصالات بـالاشياء والعباد بل جردناها من كل ما لم يكن ذاتها عينها . فاصبحت النفس منفردة انفرادا كليا وانقطعت الروابط بينها وبين البشر وبينها وبين العـالم ، ووصلت الى وحدتها الاولية لا يخالطها شيء ولا تمتزج بغيرها ، وصارت الروابط والعلائق اموراواهية مزيدة كادت تكون مصطنعة مزيفة . وقديصعب قطع تلك الروابط التي ارتبـطت بالنفس من كل جهة وجانب واذهلتها عنذاتها واصدأتها . فمالت بها عن ادراك وجودها والنفس متعطشة لتلك الروابط لتهرب من وحدتها وانفرادها وتفر من وحشتها الابدية القارة . اذ لا انيس ولا شغل يشغلها عن كيانها الصرف . فهي تحن وتتشوق الى الحب والرحمة والبغضاء والود والصداقة ومعرفة الغير . ليتجدد ذهولها ولتنسى وحدتها ولو بنسيان وجودها « وما الحياة الدنيا إلّا لهو ولعب » . فترى الناس كل النـاس مشتغلين هذا بالحديث وذاك بالنظر والاخر بالعمل اي عمل كان ، حتى يشغل نفسه وينهلها عن انفرادها ويبعد عنها وحشتها . والانفراد دائم والوحشه ابدية . اذا تعمق الانسان في نفسه تعمقا تاما وطلب ادراك حقيقتهـا فهو لا يصل إلّا الى تلك الوحدة ولا يرى وراءها إلّا الظلام الحالك ، لان وراءها العدم ، والعدم لايدرك . ولان وراء وجود ذات الانسان وجود غير الانسان ، وما هو غيره لا يوجد في ذاته .

وجود الشخصية

يقول ابن سينا انه لا « تتماثل نفسان من النفوس » مع ان كل نفس لا تفارق الادراك ابدا اي « ان العلم من صفات ذات النفس وصفات الذات تدخل مع الذات في

كل اضافة » والعلم لا تفترق فيه نفسان . فالتباين بينهما لم يكن نتيجة ذاتها عينها بل « لان هيئاتها تحصل من الاخلاق و الاخلاق قط لا تتماثل كما ان الخلق الظاهري لا يتماثل ولو تماثلت لاشتبه علينا زيد بعمرو » فما يسمى بالشخصية راجع الى النفس ذاتها في قوة ادراكها وصقلها وسرعة تمكنها وتدفق الحياة فيها. ولكن ذلك لا يظهر ولا يوجد إلّا بانفعالات اي بتاثير الامور الخارجة عن النفس عليها او بتاثير النفس على الامور الخارجة عنها . اما اذا بقيت منغمسة في وحدتها منقطعة عن جميع الاشياء فانها تنطفىء شيئا فشيئا وتذهب منها الحياة تدريجيا كما او ذهبت عن ذاتها وحجبتها ونسيتها وانغمست في الغير .

الحياة تيار جار

سعى بعض المفكرين في كشف الغطاء عن كنه حياتنا الباطنة . ولما تعمقوا في بحثهم تفطنوا الى ان اللغات وضعها المجتمع البشري ليمكن افراده من التفاهم وليعبروا عما تشابهوا فيه وتماثلوا . ولذا قصرت اللغات عن اداء ما هو مختص بذات الشخص لا يشاركه فيه غيره ، فالتجؤوا الى الرموز وضرب الامثال . فقال الفيلسوف الاغريقي ديموقريت : « انا اذا انقطعنا عن العالم الخارجي ووجهنا ادراكنا الى حياتنا الباطنة بعد الانعزال عن كل ما خالطها نجدها كالنهر الجاري . تارة تتدفق وتغزر ، وطورا يسير تيارها ببطء ، ولكنها لا تقف عن الجريان ولا تتعطل ، فهي دوما متحركة بلا انقطاع . ولو اردنا معرفتها فاخذنا نمعن النظر في بعضها ، كنا كمن اغترف من النهر ماء ليتعرف حقيقة جريان الماء وحركته . ولكن الماء المغترف لا يدله على حقيقة التيار ولن يدله ابدا لانه فاقد لكل حركة . »

لقد جدد برقسون تلك النظرية وزاد تعمقا في معرفة النفس وبين ان طبيعتها

مخالفة للفضاء والمكان وان الزمان المستعمل في العلوم الرياضية راجع في حقيقة امره الى المكان اذ هو كالخط المستقيم ينقسم الى اقسام متساوية وتمكن الحركة فيه الى اي جهة اردت ، بخلاف الحياة الباطنة فانها تتجه اتجاها واحدا يستحيل عليها معه الرجوع الى الوراء بل لا يتصور ذلك الرجوع . فلو استمعت الى دقات ساعة من غير ان تعدها وتفرق بينها ، تنقطع الدقة الاولى ويبقى شيء منها في نفسك ثم تدق الثانية فتمتزج مع الاولى وتأتي الثالثة فتزدوج مع الاثنتين وكذلك الرابعة والخامسة والبقية الباقية . فتحدث فيك انغاما كانغام الموسيقى وتوجد رنة خاصة لكل ازدواج جديد . وكأن حياتنا الباطنة مكونة من تلك الرنات والنغمات التي تتغير وتتبدل وتختلط ويتولد بعضها عن بعض بلا انقطاع . وكأن ادراكنا لذاتنا ادراك لتلك النغمات المختلفة الممتزجة التي يتكون منها تيار الحياة الباطنة . وما ذلك التيار إلّا الزمن الباطني الذي لا يحصر ولا يداخله العد ولا تمكن فيه القسمة والتجزئة لان جريانه مستمر وكل ما مر حاضر لديه مؤثر في ما سيمر من اللحظات . يستحيل ان تضع له حدا توقفه عنده إلّا اذا سلبت منه الحياة وارجعته الى الزمان المكاني فظننت ان اللحظة الحاضرة تشبه النقطة التي تكون نهاية خط او بداية خط جديد . وبينما انت تفكر هذا التفكير تمادت حياتك الباطنة في جريانها ولم تمكنك من مشاهدة تلك اللحظة التي وضعتها بعقلك ولم يكن لها وجود حقيقي البتة . وما لحظة من لحظات حياتك إلّا وفيها من التجديد ما يفردها عن غيرها ، لا تماثل ما سبقها ولا يشبهها ما لحقها اذ جمعت في نفسها ولخصت جميع ما مر في حياتنا الباطنة ، واللحظة التابعة لها ستدمجها في تلك الحياة فتحدث صفات جديدة لم يسبق لها نظير وانغاما مبتكرة يستحيل وجود مثالها . امعنى هذا هو ان لا قرار للحياة الباطنة ؟ ولا جامع لتلك اللحظات ؟ اتكون حياتنا ونفسنا مرورا لا يقف وتجديدا لا ينقطع وتبديلا وتغييرا ؟ أنموت في كل لحظة وننشر في كل لحظة .

فنكون اخذنا من حياتنا الماضية ولكننا تجددنا حتى صرنا غير ما كنا ؟ واني اجدني ادرك ادراكا حقيقيا لا شك فيه ان وراء الزمان الباطني والحوادث الداخلية التي يربط بينها ذلك الزمان حتى تندمج في حياتي وجودا قارا لا يتبدل ولا يتغير بتغير اللحظات ، وذلك الوجود هو ذاتي التي انسب لها واضيف اليها تلك الحياة المتجددة التي لا يقر لها قرار . لاني انا تعمقت وحللت وشاهدت هاته الامور العجيبة المتلونة بالوان اعذب واشهى من اي الوان وانا باق لم تكف تلك التغييرات لتمحق ذاتي وتحل محلها فاصبح انا اليوم غير انا بالامس اي ذاتا جديدة لم يسبق لها مثيل . ولكني اعلم بادراك مباشر لذاتي انها هي هي باقية لم يعترها التغيير في كيانها ولم تنقلب ذاتها الى ذات اخرى مباينة لها . لم تنكر على برقسون انه محق اذ اننا نتذكر حياتنا الماضية ولا نتذكر فقط صورا واشكالا وحوادث يمكن ان تعود وتتكرر قد علقت بالحافظة، بل نتذكر بالذاكرة لحظات من ماضينا الخاص بما لها من صبغة لا يشاركها فيها غيرها ورنات عميقة لم يحدث مثلها وصفات وحيدة لم يسبق لها نظير. وقد فرق الغزالي كما فرق برقسون بين الحافظة والذاكرة .ولكنه زاد تعمقا ونظر الى ذاته في عزلتها .

ادراك الغير

كأنا حصرنا الوجود في ذات الانسان وحصرنا المعرفة في ادراك تلك الذات ، اذ البصيرة الباطنة المدركة للنفس هي عين النفس . فكيف يمكن لي معرفة الغير بعد ان عرفت نفسي ؟ وهل من الممكن معرفة الغير قط ؟ هل ينتقل الغير ويدخل في نفسي فيصير هي ام تنتقل النفس الى الغير فتصير هو فيقع ادراكي له ؟ ام يبقى الغير هو هو وتبقى النفس هي هي لا يختلطان ولا يمتزجان امتزاجا يوحد بينهما ؟ لقد لاحظ برقسون ملاحظة اثبتتها التجربة في علم النفس وهي اننا نعتقد في اول امرنا انا ندخل

في ذات المحسوس وانا ندركه في نفسه لا في انفسنا (٣) . وهذا هو مشكل المعرفة الحقيقي. وسنشرح حل الغزالي له شرحا شافيا عند الحديث على الوجود الحقيقي وقد رأى الغزالي رأي افلاطون الذى جدده الفيلسوف الالماني لايبنتز فقال : « لو لم يجعل للعالم كله مثالا في ذاتك لما كان لك خبر مما يباين ذاتك (٤) » ان وصول مثال المعلوم الى النفس يسمى علما « فالمعلوم بعينه لا يحصل في القلب . فمن علم النار لم تحصل عين النار في قلبه ولكن الحاصل حدها وحقيقتها المطابقة لصورتها ، فتمثيله بالمرآة اولى . لان عين الانسان لا تحصل في المرآة وانما يحصل مثال مطابق لها وكذلك حصول مثال مطابق لحقيقة المعلوم في القلب يسمى علما (٥) » يبين لنا افلاطون في جمهوريته ان ههنا ثلاثة امور لا تحصل رؤية المرئيات إلّا بها : العين والمرئيات نفسها ونور الشمس فيقول :

« سقراط ــ : فالعلاقة بين بصر العين وبين هذه الالهة هي من النوع التالي ، اليس كذلك؟

ــ غلوكون : صف ذلك النوع

ــ س: ليس البصر. ولا العين نفسها التي هي مركز البصر ، يمكن حسبانها هي والشمس شيئا واحدا .

ــ غ : كلا بالتأكيد .

ــ س : ومع ذلك فالعين في ظني اشبه الاشياء بالشمس

ــ غ : نعم بالتمام

ــ س : او ليست القوة التي تمتلكها العين موهوبة لها من الشمس ؟ ومستقرة فيها كشيء مكتسب ؟

ــ غ: حقا ، تماما

ـ س : فا لم اذا ان الشمس هي ما عنيته « بمولود الخير » وقد ولدها « الخير الاعظم » على صورته ومثاله ـ اي ان علاقتها بالعالم المنظور بالبصر ، وباشيائه ، هي كعلاقة الخير الاعظم في العالم الروحي بالذهن والموضوعات .

ـ غ : وكيف ذلك ؟ زدني ايضاحا اذا شئت .

ـ س : هل تعلم ان متى حول الانسان نظره عن المرئيات ، التي نشر النور عليها حلة بهية ، بديعة الالوان ، وشرع ينظر بنور الليل الضعيف ، من قمر ونجوم ، ضعفت عيناه . فيكون قريبا من حال العمى ، كأن ليس في عينيه قوة البصر .

ـ غ : اعلم ذلك تمام العلم .

ـ س : ولكن الشخص نفسه . متى حول نظره الى المرئيات بنور الشمس رأت عيناه كل شيء جليا . فكانت مقر البصر .

ـ غ : لاشك في ذلك

ـ س : وبهذا القياس نفسه افهم حال النفس كما يأتي : متى اتجهت نحو موضوع قد سطعت عليه انوار الحقيقة والوجود الحقيقي ، ادركت ذلك الموضوع بفعل الذهن ففهمته وبرهنت بذلك على ان فيها ادراكا . على انها اذا اتجهت نحو ما اكتنف بالظلام من موضوعات عالم الولادة . والموت ، استقرت على قمة « التصور » فضعف بصرها وكان تصورها مترددا متقلقلا ، فكأنها فقدت قوة الادراك ؟

ـ غ : حقيقة انها كذلك

ـ س : فهذه القوة التي تهب للموضوعات ما فينا من معرفة يقينية فتجعلها معروفة وتهب لعارفها قوة الادراك . هي مايجب اعتباره « صورة الخير » الجوهرية ويجب ان نحسبها اصل العلم والحقيقة على قدر ما يتاح ادراك الحقيقة... ان من الصواب حسبان النور والبصر مثلين الشمس ولكنه من الخطأ حسبانهما والشمس شيئا واحدا

كذلك العلم والحقيقة . فان من الصواب حسبانهما مثل الخير . ولكن من الخطأ اعتبار احدهما الخير نفسه . . .

ـ س : اظن انك تسلم ان الشمس تهب للمرئيات حيويتها ونماءها وغذاءها لا ظهورها فقط ، مع انها هي نفسها غير متصفة بالحياة .

ـ غ : مؤكد انها غير متصفة بالحياة .

ـ س : فسلم اذا ان مواضيع المعرفة ، بالقياس نفسه، تستمد من « الخير الاعظم » يقينية وجودها وجوهريته . لامعروفيتها فقط . مع ان « الخير » نفسه اسمى من ان يوحد مع الوجود الحقيقي . بل هو يفوقه فعلا قوة وسموا (٦) »

ويقول الغزالي ما قاله افلاطون مع زيادة ايضاح ان«ههنا ثلاثة امور : القلب . وحقائق الاشياء ، وحصول نفس الحقائق في القلب وحضورها فيه. فلعالم عبارة عن القلب الذي فيه يحل مثال حقائق الاشياء . والمعلوم عبارة عن حقائق الاشياء ، والعلم عبارة عن حصول المثال في القلب (٧) » «فلكل معلوم حقيقة ، ولتلك الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب وتتضح فيها (٧) »، حينئذ اصبح « الادراك معناه حصول مثال المدرك في نفس المدرك (٨) »

وجـــود الغير ومعرفته

ايكفي ضرب الامثال واستخدام الرموز، كنور الشمس عنـد افلاطون والمرآة عند الغزالي، لكي نتبين طريق المعرفة؟ بل ما يدلنا على ان هناك موجودات غير ذاتنـا حتى ندرك حقيقتها ؟ وقد قال بعض الفلاسفة كديكارت وافلاطون انه لايمكن اثبات الوجود للاشياء ولا وجود حقيقي إلّا لمعلوماتنا الموجودة في نفسنا. ولكن الاشياء تفرض نفسها علينا فرضا. افيمكن لنا ان نحذف العالم الخارجي عنا حذفا باتا تاما؟ اتسير حوادثه

طبق ارادتنا ام تساير عقلنا دائما ؟ ربما تستند معرفة الغير الى العمل والحركة اي الى جهد نبذله ؟ ولا عمل ولا حركة ولا جهد إلّا مع العضلات وهذا لا يكون إلّا بفرض الجسد . وليس هذا بالبرهان بل هو مجرد فرض .

اثبات الذات تجر اثبات الجسم وما ينسب الى الانسان ويتبعه.

الانسان مثبت لذاته.ولو امعن النظر لادرك ان اثباته لجسمه ملازم له وان لم تكن تلك الملازمة كوجود الذات.فانها لا تنقطع في حقيقة الامر وان انقطعت في الظاهر اذ الانسان لا يتصور نفسه إلّا مع جسده ولا يشعر بها إلّا مع شعوره بجسده . وان علماء النفس قد اكتشفوا ان الصبي يتفطن الى اعضائه تدريجيا كأنها اشياء خارجة عنه لا تنسب اليه ولا تضاف الى ذاته ، فيلعب برجليه واصابعه كما يلعب بالعوباته ثم ينسبها الى نفسه شيئا فشيئا حتى يصير لا يفرق بينهما، واذا قال: ذهبت انا نفسي،فانه يعني بنفسه جسده. ثم تتسع ذاته فيضيف اليها جميع ما يملك بل،وما له صلة به ورابطة معه حتى يقول : اصدقائي ومدينتي وبلادي . استند الغزالي الى علم النفس الصحيح الذي اكتشف هو بنفسه اغواره لما رد على الفلاسفة فأوضح ذلك المشكل اذ « الانسان ما دام يشعر بنفسه ولا يغفل عنها فانه يشعر بجسده وجسمه. نعم ! لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ، ولكنه يثبت نفسه جسما حتى يثبت نفسه في ثيابه وبيته . والنفس الذي ذكروه لا يناسب البيت ولا الثوب . واثباته لاصل الجسم ملازم له، وغفلته عن شكله واسمه كغفلته عن محل الشم. وانما هو ناتئان في مقدم الدماغ شبيهان بحلمتي الثدي . فان كل انسان يعلم انه يدرك الشم بخشمه ، ولكن محل الادراك لا يتشكل له ولا يتعين وان كان يدرك انه الى الراس اقرب منه الى داخل الاذن . فكذلك يشعر الانسان بنفسه ، ويعلم

ان قوته التي بها قوامه الى قلبه وصدره اقرب منها الى رجله . فانه يقدر نفسه باقيا مع عدم الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه باقيا مع عدم القلب . فما ذكروه من انه يغفل عن الجسم تارة وتارة لا يغفل عنه ليس كذلك (٩) » .

ادراك الموجودات الحسية

لما ثبت وجود الجسم امكن لي ان اتصل بطريقه ببقية الاشياء الموجودة في ذاتها اذ انها تؤثر على جسمي كما يؤثر جسمي عليها، بل لا اتصل بها ولا ادركها إلا بالحواس،وهي جزء من الجسم، كما اننا ندرك بطريق الحواس ادراكا غيرمباشر ما لا يقع تحت الحواس إلّا اننا نستدل بما نشاهده على ما غاب عنا. وانا نسلم الان بوجود المكان والزمان وهما ما يفرغ فيه كل جسم وكل حركة وسيأتي بحث الغزالي فيهما. وانا نتكلم في الموجودات التي لا تدرك إلّا بالحواس. « فالمحسوسات هي المدركات بالحواس الخمس كالالوان ويتبعها معرفة الاشكال والمقادير وذلك بحاسة البصر وكالاصوات بالسمع ، وكالطعوم بالذوق ، والروائح بالشم ، والخشونة والملاسة ، واللين والصلابة ، والبرودة والحرارة . والرطوبة واليبوسة بحاسة اللمس . فهذه الامور ولواحقهاتباشر بالحس اي تتعلق بها القوةالمدركة من الحواس في ذاتها.(١٠)»

الحس الباطن

وهناك معلومات حاصلة في نفوسنا بموجودات حاصلة ايضا في نفوسنا لاندركها بطريق هاته الحواس الخمس بل بطريق حاسة اخرى يمكن تسميتها الحس الباطن الذي ندرك به عواطفنا وتفكيرنا وانفعالاتنا الداخلية كلها. فمن الموجودات « ما يعلم وجوده ويستدل عليه بآثاره ولا تدركه الحواس الخمس (السمع والبصر والشم والذوق واللمس) ولا تناله. ومثاله هذه الحواس نفسها. فان معنى اي واحدة منها هي القوة المدركة ، والقوة المدركة لا تحس بحاسة من الحواس ولا يدركها الخيال

ايضا . وكذلك القدرة والعلم والارادة بل الخوف والخجل والعشق والغضب .

« وسائر هذه الصفات نعرفها من غيرنا معرفة يقينية بنوع من الاستدلال لا يتعلق شيء من حواسنا بها . فمن كتب بين ايدينا عرفنا قطعا قدرته وعلمه بنوع من الكتابة وارادته استدلالا بفعله . ويقيننا الحاصل بوجود هذه المعاني كيقيننا الحاصل بحركات يده المحسوسة وانتظام سواد الحروف على البياض وان كان هذا مبصرا وتلك المعاني غير مبصرة ، بل اكثر الموجودات معلوم بالاستدلال عليها بآثارها ولا تحس. فلا ينبغي ان يعظم عندك الاحساس وتظن ان العلم المحقق هو الاحساس والتخيل وان ما لا يتخيل لا حقيقة له . فانك لو طالبت نفسك بالنظر الى ذات القدرة والعلم وجدت الخيال يتصرف فيه بتشكيل وتلوين وتقدير وانت تعلم ان تصرف الخيال خطأ وان حقيقة القدرة المستدل عليها بالفعل امر مقدس عن الشكل واللون والتحيز والقدر (١٠) » وصل الغزالي الى نفس النتيجة التي وصل اليها برقسون عن استحالة التعبير عن مختلجات النفس بالالفاظ المعبرة عادة عن المحسوسات والمكان . وابان في الكلمات السابقة ما لاحظه احد علماء النفس المعاصرين الاستاذ بيلو : « ان كل فرد منا ، معشر البشر ، مغلق بالنسبة للبقية ولا يمكن لبعضنا الاطلاع على الاخرين وحل رموزهم إلّا بطريق اشارات ودلالات لا ترينا ضمير غيرنا بل ما نأخذه من ضمائرنسا ولا نعلم ما هي حقيقة الاخرين إلّا اذا تشكلنا بصورهم واعطيناهم صورتنا (١١) »

الفرق بين المحسوس والمعقول

اننا لا ندرك بحواسنا إلّا اشخاصا متفرقة منفردة بخلاف المعقولات فانها لا تكون إلّا عامة . قال توماس دكان : « ان الوجود مختص بالاعيان الفردية والعلم يشتغل بالامور الكلية » . وقد بين الغزالي لنا ذلك في « معيار العلم » على انه امر متعارف لدى جميع المنطقيين : « اعلم ان الموجودات تنقسم الى موجودات شخصية

معينة وتسمى اعيانا واشخاصا وجزئيات . والى امور غير متعينة وتسمى الكليات والامور العامة . فاما الاعيان الشخصية فهي الامور المدركة اولا بالحواس كزيد وعمرو وهذا الفرس وهذه السماء وهذا الكوكب وامثالها . وكذا هذا البياض وهذه القدرة فان التعين يدخل في الاعراض والجواهر جميعها . ثم هذه الاشخاص كزيد وهذا الفرس وهذه الشجرة وهذا البياض لا تشترك في اعيانها اذ عين هذا الشخص ليس هو عين الشخص الاخر إلّا انها تتشابه بامور كتشابه هذه الثلاثة في في الجسمية وتشابه الفرس والانسان دون الشجر في الحيوانية. فما به التشابه للاشياء يسمى الكليات والامور العامة. وقد يتشابه زيد وعمرو بعد التشابه في الجسمية والحيوانية والانسانية في الطول والبياض ايضا فيكون الطول الذي به التشابه وكذا البياض امرا عاما شاملا لهما شمولا واحدا . لا على ان بياض هذا هو هو بياض ذاك وطول هذا هو طول ذاك بعينه . بل على معنى سننبه عليه عند تحقيقنا للمعنى الكلي وثبوته في العقل وهو من ادق ما ينبغي ان يدرك في المعقولات (١٢) »

لا وجود حقيقي ذاتي للمعقولات بل الوجود لا يكون إلّا للاشخاص. فكيف يقع العلم بالاشخاص ؟ يجزم لايبنيتز ويقول « مهما ظهر من الغرابة فيما ساقول فانه يستحيل علينا العلم بالاشخاص ويستحيل ايجاد طريق لتحديد شخصية اي شيء كان بالضبط إلّا اذا ابقيناه نفسه لدينا (١٣) » بل الخاصية العامة الاصلية لجميع اشكال الفكر وقوالبه من غير استثناء هي العموم الكلي . فإن عقلنا الشخصي ينقلب كليا بعقلنا اياه لان الشخص لا يوزن ولا يكال ولا يعرف بالعقل . وقد نبه الغزالي على ذلك في قوله ان بياض هذا ليس بياض ذاك ولا طول هذا هو طول ذاك بعينه . وان الامور العقلية تستخرج من المحسوسات بضرب من التجريد سنبينه في موضعه.

اقسام الوجـود

لقد ثبت لدينا ان للوجود اقساما او درجات آخرها ومنتهاها الوجود الذاتي اي الوجود

الحقيقي الوحيد. فالوجود شبهي وعقلي وخيالي وحسي وذاتي.

« اما الوجود الشبهي فهو ان لا يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته ، ولا بحقيقته لا في الخارج ولا في الحس ، ولا في الخيال ، ولا في العقل ، ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه وصفة من صفاته .

« واما الوجود العقلي فهو ان يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى. فيتلقى العقل مجرد معناه دون ان يثبت صورته في خيال او حس خارج كاليد مثلا فان لها صورة محسوسة ومتخيلة ولها معنى هو حقيقتها وهي القدرة على البطش والقدرة على البطش هي اليد العقلية. وللقلم صورة ولكن حقيقته ما تنقش به العلوم. وهذا يتلقاه العقل من غير ان يكون مقرونا بصورة قصب وخشب وغير ذلك من الصور الخيالية والحسية .

« واما الوجود الخيالي فهو صورة هذه المحسوسات اذا غابت عن حسك. فانك تقدر على ان تخترع في خيالك صورة فيل وفرس وان كنت مغمضا عينيك حتى كأنك تشاهده وهو موجود بكمال صورته في دماغك لا في الخارج.

« واما الوجود الحسي فهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين فيكون موجودا في الحس ويختص به الحاس ولا يشاركه غيره. وذلك كما يشاهده النائم بل كما يشاهده المريض المتيقظ اذ قد تتمثل له صورة ولا وجود لها خارج حسه حتى يشاهدها كما يشاهد سائر الموجودات الخارجة عن حسه (١٤)».

الوجود المطلق

« اما الوجود الذاتي فهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل : ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة فيسمى اخذه ادراكا. وهذا كوجود السموات والارض والحيوانات والنبات وهو ظاهر بل هو المعروف الذي لا يعرف الاكثرون للوجود معنى سواه ... ولا يحتاج الى مثال وهو الذي يجري على الظاهر ولا يتأول وهو الوجود المطلق الحقيقي (١٤) ».

ان ارسطاطليس لم يكرر فكرة كتكراره لما قاله الغزالي فيما يخص الوجود الذاتي لانه يناقض في ذلك استاذه افلاطون الذي كان يجزم ان الاشخاص لا وجود لها وان الوجود الحقيقي يختص بالجواهر العقلية وحدها . فقال ارسطو : « حقا لو لم توجد مادة المعرفة » اي الاشياء التي تمكن معرفتها « لما امكنت المعرفة اصلا ولما وجد شيء يمكن ان يعرف ومن المحقق ايضا انه لو لم يوجد العلم بالمعلوم فانه في الامكان بقاء المعلوم موجودا. وكذلك في الادراك بالحواس، فان الشيء المدرك بالحس يظهر خارجا عن عمل الحس فلو انعدم المحسوس لانعدم ادراكه، ولكن انعدام الادراك له لا يعدم وجوده (١٥) » . وقد اعاد برقسون تلك الفكرة بعبارات ارسطو نفسها تقريبا: «انا نجزم ان مجموع الصور التي ندركهـا بحواسنا باقية ولو انعدم جسمنا ولكن يستحيل علينا ابقاء ادراكنا للمحسوسات لو اعدمنا جسمنا (١٦) »

كيف يمكن للغزالي وارسطو وبرقسون ان يجزموا ذلك الجزم القاطع ؟ ومن اين لهم ان يجزموا بان للاشياء المحسوسة وجودا ذاتيا حقيقيا، وهم لم يقيموا على ذلك دليلا ولم يأتوا ببرهان؟ ولا يمكن بحال ان نسلم لمجرد جزمهم بل ينبغي ان نطالبهم باقامة البراهين القاطعة المولدة لليقين كما طالبهم بذلك الفيلسوف الالماني درويش تلميذ هربارت فقال : « ان استخدام عقلنا في معرفة امور الطبيعة والحوادث النفسانية تستند الى افتراض ان النواميس الشكلية لعقلنا لا تقتصر قيمتها على حياتنا الشخصية بل تسيطر ايضا على المعلوم فيذاته، بحيث ان ما نراه نتيجة منطقية ضرورية لامر واقع يلزم ان يوجد ضرورة وان يحدث ويقع في الطبيعة وفي ذهننا. وانه من الاعمال الاصلية للفلسفة اخراج ذلك الجزم بالبرهان واستنتاجه في اعم مظاهره باتخاذ النسبة بين الوجود والفكر أسا ومبـدأ اوليا. وان الناظر في العلوم الرياضية قد اتخذه كمجرد افتراض»

تطرق الشك شيئا فشيئا الى ذلك الوجود الذي ادعى الغزالي انه الوجود المطلق

وشدد له بعض الفلاسفة في هذا العصر ضربات يعسر ردها لانهم اعتمدوا في براهينهم على العلوم الصحيحة الوحيدة ،وان كانت جزئية . اعني العلوم الرياضية والطبيعية، اذ لم يقم لنا الدليل على ان هناك وجودا ذاتيا وانا نعتقد ان الاجسام الموجودة متركبة من مادة وقد اخذت تلك المادة تنحل وتضمحل شيئا فشيئا بازدياد العلم تقدما . فحسب الفيلسوف هوايتهاد « الفهم فيعلوم الطبيعة معناه اكتشاف اتصالات متشاركة لا غير. فقد افهمنا العلم اللون الاحمر عندما اكتشف اتصالا مشتركا بين ادراك الاحمر بالحاسة والتموجات الكهربائية المغنطسية (١٧) » فينبغي لنا ان نعتبر اللون الاحمر عند غروب الشمس شيئا من الطبيعة كما نعتبر جزءا منها الجزء النهائـي للمواد الاولية او التموجات الكهربائية التي يعتمد عليها رجال العلم ليفهمونا ذلك الامر . « اما ما يسمى عند الناس بالمادة فهو ما يمكنه من الحلول في مكان... واصبح هكـذا العالم عبارة عن تشكيلات وقتية تتوالى وتتابع » « فتلـك هي النظرية المشهورة بنـظرية الحركة التي اتخذها علم الطبيعة سنة مسلمة (١٨) » فينبغي ان نتخلص من ذات المعـلوم اذ لا ذات له ولا وجود .وان نعوضه بالحوادث اذ ان ذات المعلوم قد فرضت علينا صدفة واتفاقا من غير ان تكون لها حقيقة . وان النظرية المادية قد سيطرت على عقولنا حتى صـرنا في حاجة الى التحرز منهـا اذ ان تلك النظرية تتسرب الى الفلسفة العلمية من غير انقطاع .

وقد زاد شيلر بحثا لذلك الموضوع وشك في الوجود الذاتي اذ « ما نعتقده امرا واقعا في الطبيعة يرجع الى ما ندركه كقوانين لها. وبالعكس من ذلك لو اردنا ان نعتبر بعض الامور التي لم نمنحها ثقتنا من قبل كامور واقعة حقيقية لغيرنا القوانين الموجودة او وضعنا اخرى جديدة » ثم قال : « ان الامور التي يعتبرها الناس واقعة كان ينبغي ان لا يسلم بها ابدا لانها ليست بديهية بل نتيجة اعصار متوالية من التحليل والتجارب البشرية (١٩) » وهذا يناقض ما قاله الغزالي مناقضة تامة .

اما المنطقي المحدث العظيم روسل فقد بين الفرق الاصلي بين ما ندركه بالحس وما يدركه العلم من الطبيعةقال: «اذا اعتبرنا المادة الجوهرية للاشياءفقديعسر علينا عسرا غريبا التخلص من تأثير التركيب اللغوي الذي لا نشعر به اذ يصعب علينا عدم الاستسلام الى الاعتقادبان هيكل الجملة يمثل ويصور الامر الواقع الذيتثبته تلك الجملةوتجزمه(٢٠) » والحال « ان معرفتنا في العلوم الطبيعية كلها حسابية (٢٠) »فان معلوماتنا مضافة لزوما « الىهيكل الواقع الرياضي المعبر عنه بالهندسة والحساب والجبر ولم تضف قطالىمعرفة صفة الواقع الذاتية (٢٠)» وان «الغاية التي رمى اليها علماءالطبيعة دائما وهم شاعرون او بدون شعور منهم انحصرت فيما يمكن تسميته هيكل العالم السببي(٢٠) »

وان روسل يرى « ان الفرق كبير بين وثبة الجزء الكهربائي (éléctron) الذي يمر من فلك الى فلك وادراك اللون الاحمر بالحواس مثلا» وانه «يمكن للاعمى ان ان يعلم العلم الطبيعي كله ». حينئذ « صار ما يعلمه غيره من الناس وهو خال منه لايمكن اعتباره قسما من علم الطبيعة . وقد اعتبرت الالوان والاصوات والحرارة الخ مسببة عن ضروب من الحركات متنوعة » وكان جزء المادة النهائي(atome) الذي اكتشفه م . هايزنبرغ نهاية في التجريد العقلي حتى قال صاحبه«لا يمكن ان نعبر عن الحقيقة بعبارات تدل على صور محسوسة بل التعبير الوحيد عنها هو التعبير الرياضي» اي الحسابي او الجبري اوالهندسي .

قد شارك المفكر ديوي المنطقي روسل في مذهبه، ثم زاد غوصا في الشك فيما يخص جواهر الاشياء فنفاها نفيا قال: «قد استولى على عقل البشر وحتى على عقولعلماء الطبيعة البحاثين نفسها واتخذها فريسة الرأي القار القائل بان الواقع يجب ان ينحصر في تلك الامور القارة التي لا تتغير ولا تتبدل والتي تسميها الفلسفة جواهر لكي يكون ذلك الواقع في نظرهم صلبا ثابتا (٢١) ».ان الموضوعات التي يعتبرها الناس

قارة نهائية مخالفة لموضوعات العلم التي لم تكن بعد ولكنها تصير فهي في صيرورة دائمة . « في حقيقة الامر. ان ادرا كنا الحسي يضع لنا مشكل المعرفة ويعرض علينا ما سنسعى لمعرفته ولم يطلعنا قط على موضوع ذاتي قد وقعت معرفته بعـد . » ولا ينبغي ان نعتبر موضوع العلم منافسا لموضوع الادراك الحسي او منازعا له سيحل محله . لان موضوع الحس امر مضى وانقضى واتجه الى الماضي وموضوع العلم متجه كله نحو المستقبل. فالعلم كله حسب السيد ديوي عبارة عن اتصالات ونسب نعبر عنها بارقام حسابية ومقابلات جبرية واشكال هندسية لا غير .

الرد على منكري الوجود الجوهري

قد تصدى للرد على هؤلاء المفكرين « ميرسون » في كتابه الضخم « سير الفلك »، اذ كيف تكون نسب وتوجد اتصالات لا ترتكز على اشياء حقيقية موجودة ؟ والنسبة لا تكون إلّا بين شيئين موجودين ولا يوجد اتصال إلّا بين امور موجودة واقعية لاريب فيها ولا شك «عندما تحل الاجزاء الاولية للمواد المركبة او البسيطة molécule) et atome) محل الموضوعات الجوهرية ، ثم نرى تلك الاجزاء نفسها متركبة من اجزاء كهربائية فان الواقع الموجود الجديد لا يقل وقوعا ووجودا عن الواقع الـذي عرفناه من قبل بل يفوقه وقوعا ووجودا لانه اثبت منه وارسخ في ذاته (٢٢) » . والذي اوقع هؤلاء المفكرين في ذلك الغلط هو « ان الواقع العلمي اي الموضوع العلمي لم يظهر قارا قرارا دائما ولم يحدد تحديدا نهائيا في جوهره، ولكنه يتغير ويتبدل فينتقل من الاشياء التي يشاهدها كل الناس الى الجزء النهائي للمواد ثم الى الجزء الكهربائي ثم الى الجزء الضوئي(photon) فلم يزعم العـالم الطبيعي انه يعلم الواقع الموجود علما مطلقا (٢٢) » .

ان العالم الطبيعي في اعتباره العلمي ونظره لا يتخلى ابدا عن الواقع ولا يفارقه بل

الواقع الموجود حاضر لديه حضورا دائما . ولو انعزل عن ذلك الوجود لحظة واحدة وانفصل عنه ورءى به لانهار هيكل علمه كله .

وقد اتى الغزالي ببراهين اسطع واقوى في اثبات ذلك الوجود: نحال ادراكنا الحسي تحليلا عميقا اوصله الى الجزم بالوجود الحقيقي المطلق للاشياء « وتحصيله ان الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المرئيات . فلننظر الى حقيقة معناه ومحله والى متعلقه ولنتأمل الركن من جملتها في اطلاق هذا الاسم ما هو ؟ فنقول : اما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية : فان الحالة التي ندركها بالعين من المرئي لو ادركناها بالقلب او بالجبهة مثلا لكنا نقول : قد رأينا الشيء وابصرناه وصدق كلامنا . فان العين محل وآلة لا تراد لعينها بل لتحل فيها هذه الحالة ، فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم . ولنا ان نقول : علمنا بقلبنا اوبدماغنا ان ادركنا الشيء بالقلب او بالدماغ: وكذلك ان ابصرنا بالقلب او بالدماغ، وكذلك ان ابصرنا بالقلب او بالجبهة او بالعين. واما المتعلق بعينه فليس ركنا في اطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة ؛ فان الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية: ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية ؛ ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية . فذل ان خصوص صفات المتعلق ليس ركنا لوجود هذه الحقيقة واطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث انه صفة متعلقة ان يكون لها متعلق موجود اي موجود كان واي ذات كان . فاذا الركن الذي الاسم مطلق عليه هو الامر الثالث وهو حقيقة المعنى من غير التفات الى محله ومتعلقه . » وما الرؤية إلّا الكشف عن ذلك الموجود.«فلنبحث عن الحقيقة ما هي ؟ ولا حقيقة لها إلّا انها نوع ادراك هو كمال ومزيد كشف بالاضافة الى التفصيل.فانا

نرى الصديق مثلا ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخيل والتصور . ولكنا لو فتحنا البصر ادركنا تفرقة ولانرجع تلك التفرقة الى ادراك صورة اخرى مخالفة لما كانت في الخيال، بل الصورة المبصرة مطابقة للمتخيلة من غير فرق . وليس بينهما افتراق إلّا ان هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخيل وكالشف لها ، فتحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثا اوضح واتم واكمل من الصورة الجارية في الخيال.فاذا التخيل نوع ادراك على رتبة ، ووراءه رتبة اخرى هي اتم منه في الوضوح والكشف بل هى كالتكميل له . فنسمي هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤية وابصارا . وكذا من الاشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو... كل ما لا صورة له اي لا لون له ولا قدر ، مثل القدرة والعلم والعشق والابصار والخيال . فان هذه امور نعلمها ولا نتخيلها .والعلم بها نوع ادراك . فلننظر هل يحيل العقل ان يكون لهذا الادراك مزيد استكمال نسبته اليه نسبة الابصار الى التخيل . فان كان ذلك ممكننا سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالاضافة الى العلم رؤية كما سميناه بالاضافة الى التخيل رؤية.ومعلوم ان تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة وغيرهما (٢٣) » .

. ذلك البحث من ادق الابحاث واعسرها وقد غاص الغزالي في تحليلها الى اقصى حده وينبغي ان ينظر في اول تحليله بامعان وتمحيص لانه اقام البرهان فيه على ماسماه فيما سبق الوجود المطلق كما انه بين لنا امكان معرفة ذلك الوجود اما بطريق الحس الخارجي والباطني او بطريق اخر للادراك :



مراجع الفصل

(١) تهافت الفلاسفة ص ٧٥ ـ (٢) الاحياء ج ٣ ص ١٥

(٣) برقسون «المادة والذاكرة» ص٣٢ « Bergson « Matière et Mémoire

(٤) الاحياء ج ٣ ص ١٨ ـ (٥) الاحياء ج ٣ ص ١١ ـ (٦) « جمهورية » افلاطون الكتاب السادس ص ١٧٩ ـ ١٨٠ نقل حنا خباز ـ (٧) الاحياء ج ٣ ص ١١ ـ (٨) تهافت الفلاسفة ص٧٣ ـ (٩) التهافت ص ٧٣ ـ (١٠) معيار العلم ص ٦٣ ـ

(١١) بيلو « ابحاث في الاخلاق» ص١٨٤ B lot: Etudes de Morale Positive

(١٢) معيار العلم ص ٦٣

(١٣) لا يبنيتز « الابحاث الجديدة » « Leibniz: « Les Nouveaux Essais

(١٤) فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ص٥٧ ـ ٥٨ ـ ٥٩ من « الجواهر الغوالي »

(١٥) ارسطو « Catégories » C VII, 76

(١٦) برقسون « المادة والذاكرة » ص٤٢ Bergson - Ibid-p. 42

(١٧) هو ايتهاد « حد الطبيعة » ص٤١ و٩٧ — Whitehead « The Concept — of Nature » (IV) - Cambridge.

(١٨) هو ايتهاد « العلم والعالم الحاضر » ص٦٨
Whitehead « Science and the Modern World » p. 68

(١٩) شيلر « المنطق الشكلي » ص ٢٤٠ ـ ٣١٦ ـ ٣١٧
F. C. S. Schiller « Formal Logic» 1912 - p. 240 - 316 - 317

(٢٠) روسل « تحليل المادة » ص ٢٣٩ ـ ٢٥٤ ـ ٢٦٣ ـ ٣٩١ ـ ١٣١ ـ ١٣٣ ـ ٣٨٩
RUSSEL: « The Analysis of Matter » New York 1927

(٢١) ديوي « مشكل اليقين » ص ١٦٢ ـ ٩٩ ـ ١٣٠ ـ ١٧٩ ـ ٢٧٢

(٢٢) ميرسون « سير الفكر » ص ٧٩٩
Meyerson: « Du cheminement de la pensée » p. 799

(٢٣) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٩ ـ ٣٠ ـ

المعرفة وعلم النفس

قد اثبت لنا الغزالي ان النفس مدركة لذاتها والامور الخارجة عنها ، اي للحوادث والموجودات المباينة لذاتها . ثم انه اخذ يشرح شرحا عميقا الطرق المؤدية الى ذلك الادراك والقوات التي تستعد بها النفس له . ثم نقد نقدا دقيقا الاركان الاصولية المجردة الموجودة في النفس والعقل فذكرنا نقد الفيلسوف الالماني الشهير « كانت » .

لدينا بحثان يتمم احدهما الآخر ، وان كان يعسر على من لم يتعود الفلسفة والحكمة فهم الفرق بينهما . اما الاول فيتعلق بعلم النفس وكيفية اتصالها بالعالم وتصورها للامور،وهو علم له موضوعه الخاص يبحث عن ضروب من الحوادث الواقعة ويسعى في الكشف عن السنن التي تجري عليها والقوانين المتحكمة فيها والنواميس الموجدة لها . ومهما بلغ ذلك العلم من الدقة والكشف فهو لا يبين لنا إلّا طرق المعرفة وكيفية الحصول عليها . فلا يمكن ان نعتمد عليه للوصول الى اليقين ولا ان نتخذ

نواميسه أسا لنحكم بها على الحقيقة ، بل لنا ان لا نرى فيها إلّا بيـانا وايضاحا لبعض الحوادث الجزئية . فما يدريك ان طريق المعرفة المبين في علم النفس هو الطريق الحق وهو الموصل الى الحقيقة التي لا خطأ فيها ولا غلط ? لذا اصبح من المحتوم على الغزالي ان يفحص تلك الطريق فحصا نقديا عميقا ليظهر لنا ان النفس البشرية بما وضع في جبلتها تدرك الحقائق وان العقل بغريزته الفطرية يصل اليها . فوجب نقد العقل المجرد عن الحوادث النفسانية وفحصه فحصا دقيقا لا يبقى معه شك ولاريب ولا احتمال للغلط . وهذا البحث الثاني هو ما سماه « كانت » المنطق العلوي ليفرق بينه وبين المنطق المتعارف بين الناس .

***

علـم النفـس

يضع الغزالي الامور مواضعها ويدقق موضوع كل علم يريد البحث فيه ويبـين الطريقة الصالحة له المؤدية الى الاكتشاف فيه . فعلم النفس عنده لا يبحث فيما وراء الطبيعة وفيما لا يدركه العقل البشري لافتراقه عالم الملك والشهادة وعالم الحوادث الواقعة . فهو لا يبحث في كـنه الروح وحقيقتها وجوهرها اذ يقول في « الاحياء » : « قـل الروح من امر ربي » . والامور الربانية لا تحتمل العقـول وصفها . بل تتحير فيها عقول اكثر الخلق . واما الاوهام والخيالات فقـاصرة عنها بالضرورة قصور البصر عن ادراك الاصوات . وتتزلزل في ذكر مبـادي وصفها معاقد العقول المقيدة بالجوهر والعرض ، المحبوسة في مضيقهـا » . ويزيـد ايضاحا لفكرته ويجزم بان العقل لا يصـل الى معرفة شيء من امر الروح « فـلا يدرك بالعقل شيء من وصفه (١) » . فعلم النفس لا يبحث البتة عن الارواح ولكن يقتصر على البحث في الحياة الباطنة او الحوادث النفسانية ليتعرف قوانينها .

وقد لخص الغزالي تلك الحوادث ورمز اليها برموز جميلة . قال :

« تكون الحواس الخمس كالجواسيس واصحاب الاخبار الموكلين بنواحي المملكة . وقد وكلت كل واحدة بامر تختص به : فواحدة منها باخبار الالوان ، والاخرى باخبار الاصوات . والاخرى باخبار الروايح . والاخرى باخبار الطعوم ، والاخرى باخبار الحر والبرد . والخشونة والاملسة . واللين والصلابة . وغيرهـا . والجواسيس يقتنصون الاخبار من اقطار المملكة ويسلمونها الى الحس المشترك . والحس المشترك قاعد في مقدمة الدماغ مثل صاحب القصص والكتب على باب الملك يجمع القصص والكتب الواردة من نواحي العالم فيأخذها - وهي مختومة - ويسلمها ، اذ ليس له غير حفظها : اما معرفة حقائق ما فيها ، فلا . ولكن اذا صادف القلب العاقل الذي هو الامير والملك سلمها اليه مختومة . فيفتشها الملك ويطلع منها على اسرار المملكة ويحكم فيها باحكام عجيبة - لا يمكن استقصاؤها في هذا المقام - وبحسب ما يلوح له من الاحكام والمصالح يحرك الجنود وهي الاعضاء مرة في الطلب ومرة في الهرب ومرة في اتمام التدبيرات التي تعن له (٢) » .

هاته الامور كلها ندركها بما يسميه الغزالي الحس الباطن . وهو ان كل انسان يرى ويضحك ويحزن ويعزم ويعلم وهو يشعر انه يرى ويضحك ويحزن ويعزم ويعلم . فذلك الشعور مشاهدة باطنة للحوادث النفسانية . على انه لا يشاهد منها إلّا القليل وغالبها غائب عنه لا يصل اليها الشعور ولا يوضحها الادراك . ندرك المحسوسات فنقول ان « القمر مستدير والشمس منيرة والكواكب كثيرة والكافور ابيض والفحم اسود والنار حارة والثلج بارد (٣) » . فهذه الامور ولواحقها تباشر بالحس اي تتعلق بها القوة المدركة من طريق الحواس . فادراك الحواس امر باطني وحادث نفساني . فان العين في المرئيات « محل وآلة لا تراد لعينها بل لتحل فيها (٤) » صور الاشياء : اما الرؤية فادراك النفس لتلك الصور . « كما ان الانسان يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الآلام والافراح والغموم في قلبه فلا يمكن انكاره (٥) » .

فانا نعلم « ان لنا فكرا وخوفا وغضبا وشهوة وادراكا واحساسا » فينكشف ذلك للنفس بمساعدة قوى باطنة« لا تدركه الحواس ... ولاتناله . ومثاله هذه الحواس نفسها . فان معنى اي واحدة منها هي القوة المدركة . والقوة المدركة لاتحس بحاسة من الحواس ولا يدركها الخيال ايضا .وكذلك القدرة والعلم والارادة (٦) »وغيرها

علم النفس علم يعتمد على المشاهدة والتجربة

الآن وقد تعين بايضاح موضوع علم النفس وحددت غاياته التي لا يتعداها ، ينبغي ان يعلمنا الغزالي ما هي الطريقة المخصوصة به المؤدية لمعرفة حقائقه وكشف نواميسه، لاسيما والحالات النفسانية مضطربة متشعبة مشتبكة دأبها وديدنها التنقل اما دفعة واحدة او درجة درجة وذرة ذرة ، في تغير مستمر لا يقر لهـا قرار ولا تدوم على حال. وقد نرى اختلافا بين الشم والبصر « في ان الشم يقـوى بعد الاربعين والبصر يضعف وان تساويا في كونهما في الجسم كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات فيقوى الشم من بعضها، والسمع من بعضها، والبصر من بعضها، لاختلاف امزجتهـا، ولا يمكن الوقوف على ضبطها. فلا يبعد ان يكون مزاج الـآلات ايضا يختلف في حق الاشخـاص وفي حق الاحوال (٧) ». فينبغي حينئذ ان ترجع هذه الامور الى اشباهها وتقاس على امثالها لكي نستنتج القانون العام المتحكم فيهـا وكيفية وقوعها عادة،وإلا استحال علم النفس.ولذا يقول الغزالي :« فهذه الاسباب ان خاض الخائض فيها ولم يرد هذه الامور الى مجاري العادات، فلا يمكن ان يبني عليها علما موثوقا به (٧) »

يجب ان نلاحظ عن الغزالي ومن سبقه في استنباط علم النفس من فلاسفة العرب كابن سينا والفارابي مثلا، انهم وان كانوا قد غاصوا على كثير من حقائقه وكشفوا عن بعض سننه فهم لم يفيضـوا فيه ولم يتبحروا ، لان الـآلات الحديثة للتشـريح

والتـكبير ـ كالمجهر مثلا ـ والقيس والميزان كانت مفقودةفيعصرهم.ولكنهم وصلوا بحدسهم وفطنتهم الفطرية وعبقريتهم النادرة في نوابغ البشر الى امور تدهش من يطالعها . وكانهم ـ بعقولهم الحادة ـ قد رفعوا الحجاب عن حقائق قد اظهرها بعدهم بالف سنة البحث الدقيق والتجربة العلمية الصحيحة .

الباب الاول

الحـــــــس

النفس واحدة.او بعبارة اخرى، في حياتنا البـاطنة وحدة لا تنفصم ولا تتجزأ ولكننا نسعى في تحليلها وتقسيمها لنتمكن من البحث ولنطلع على سيرهـا وطبيعتها وكيفية عملها.فهل تكون رؤية اللون الاخضر او الاحمر غير مزدوجة مع شكلخاص، وهل تقع تلك الرؤية من غير ان تثير في النفس صورا متعددة تشاكلها وتناسبها ومن غير ان تحدث من الميول او الاشمئزاز او العواطف ما يكسبها صبغةخاصة؟ نعلم كل ذلـك ونجرد رؤية الاخضر عن جميع ما يخالطهـا لنعرف حقيقة الرؤية.

ان المحسوسات تؤثر على حواسنا بكيفيات خاصة يحصل منها في نفسنا ادراك تلك المحسوسات، فالحس في حقيقته هو ذلك الادراك النفسـاني عينه. ولكن لو حذفنا الحواس لحذف الادراك، فالحواس هي الطريق الوحيدة للاتصال بالاشيـاء. وقد اتى الفارابي بتشبيه يقرب فهم تلك الحقيقة فقـال : « الادراك ينـاسب الانتقاش كما ان الشمع يكون اجنبيا عن الخاتم حتى اذا طابقه وعانقه معانقة ضامة رحل عنه بمعرفة ومشاكلة صورة. كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة، فاذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة. كالحس ياخذ من المحسوس صورة يستودعهـا

الذكر فيتمثل في الذكر وان غاب عن المحسوس. والادراك الحيواني اما في الظاهر واما في الباطن: والادراك الظاهر هو بالحواس الخمس التي هي المشاعر. والادراك الباطن من الحيوان الوهم (٨) » . ان الفارابي لم يبوب علم النفس ولم يكشف عن خباياه مثل ما كشف الغزالي. ولكنه سهل على غيره طريق البحث ووضع الاساس للبناء. لقد اظهر ان الادراك هو الشيء الاصلي في الحس.

ان حواسنا عند اتصالها بالموجودات لا تتأثر تأثرا واحدا ولنا في انفسنا ادراكات متنوعة تابعة لطبيعة المدرك او الكيفية تأثرنا به « لان كل ادراك من الادراكات خلق ليطلع الانسان به عن عالم من الموجودات : ونعني بالعوالم اجناس الموجودات . فاول ما يخلق في الانسان حاسة اللمس فيدرك بها اجناسا من كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة وغيرها. واللمس قاصر عن الالوان والاصوات قطعا. بل هي كالمعدومة في حق اللمس (٩)» . فلكل حاسة من الحواس ضرب من المحسوسات لا يشاركها فيه غيرها بل يستحيل عليه ان يشاركها فيه . لان الحواس التي هي آلة الادراك ليست متشاكلة ولا متماثلة بل متباينة متغايرة كل منها جعل لنوعه وركب لاستيعابه لا يتعدى محسوسه . ويعرف الفارابي تلك الالات تعريفا اقرب للوصف منه للعلم الصحيح : « البصر مرآة يتشبح فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه : فاذا زال ولم يكن قويا انسلخ . والسمع جونة يتموج فيها الهواء المنقلب من متصاكين على شكله فيسمع . واللمس قوة في عضو معتدل يحس بما يحدث فيه من استحالة بسبب ملاق مؤثر (١٠) »

بينما نرى ابن سينا يكشف لنا في بحثه عن الالات الحسية امورا علمية قد زادها تدقيقا علم التشريح الحديث لعبقريته في فنه الخاص به وهو الطب ، نلاحظ ان الغزالي قد سبق بقرون النظريات التي بني عليها قسم عظيم من العلوم الحديثة المتعلقة بالحيوان والانسان كما انه اكتشف بحدسه الغريب المدهش علل الحوادث النفسانية واسبابها .

لقد سعى اطباء العرب في تحليل آلات الحس وتعلق الحس بالدماغ البشري فاظهر

ابن سينا ان الحس هو عبارة عن تـأثر اعصاب خـاصة تؤدي الى مواضع معينة من الدماغ وقد اهتدى الى بعضها وخاب في البعض وسننبه على ذلك في موضعه من البحث .

اما الغزالي فقد بين ان الحواس عبارة عن آلات عمل صالحة للحياة قبل ان تكون آلة معرفة محضة .فالمعرفة فيها ليست غاية بل وسيلة لابقاء حياة الشخص . يقول ديكارت : « ان الموجودات التي تحرك الحواس لا تثير فينا الاحساسات المتنوعة لاجل ما فيها من تنوع وتغاير بل لاجل ما لها من طرق مختلفة في جلب المضرة او المنفعة لنا(١٢) » ويقول مالبرانش:« ان حواسنا تعلمنا بصدق ودقة عن النسب الموجودة بين جميع الاجسام التي حولنا وبين جسمنا : ولكن ليس في مقدورها اعلامنـا بحقيقة هاته الاجسام في ذاتها . فالحواس لم توهب لنا إلّا لحفظ جسمنا. » هل تعلمنا حواسنا بحقيـقة الاجسام ام لا ؟ هذا ما لا يعتني به علم النفس ولسنا بصدد البحث عنه . اما العلم الحديث فقد كاد يثبت ان الجنين عند ما يخلق في الرحم يحاكي في تطوره نظـام انواع الحيوان اذ تبتدي تلك الانواع بالحيوان البسيط المتركب من خلية واحدة او من خلايا متماثلة تماثلا كليا ثم تفترق الخلايا وتتنوع ويعتني كل قسم منها بضرب من العمل خاص بها فتاخذ من القوالب والاشكال والمزاج ما يساعدها على القيام بعملها الخاص حتى تنتهي عند الانسان فتكون اعضاء مختلفة وامعاء متنوعة لا تشابه بينها . يلخص العالم الالماني الجليل فندت (١٣) ذلك التطور الذي يفترضه اصحاب مذهب النشوء والارتقاء فيقول ما فحواه فيما يخص الحواس : يحتوي ذلك الارتقاء على ثلاثة اطوار يوجد في الاول منها آلة الحس الجلدية وحدها.وفي الطور الثاني منها ينفصل عن تلك الالة العـامة آلة اللمس الباطني ـ الموجودة في العضلات والامعاء من ناحية ـ ومن ناحية اخرى اشكال خاصة صالحة للتاثر بالتـأثيرات الكيماوية والضوء . ومن بين هذه الحواس الخاصة فان المتصلة بالضوء تشرع وحدها في العمل كحاسة مستقلة ؛ اما الحواس الاخرى فتبقى متعددة ممتزجة فالسمع وحاسة اتجاه الجسم غير مفترقتين ولم ينفصل

بعد الشم عن الذوق. اما الحاسة العامة الاولى فتصير تدريجيا لا تتأثر بما يؤثر في الحواس الخاصة ولكنها تبقى محتوية على حاسة الالم وحاسة اللمس وحاسة الحرارة. وفي الطور الاخير تنفصل كل من الحواس على حدة ما عدا المتعلقة بالجلد .

قسم الغزالي الحواس الى قسمين نجدهما اليوم عند العلماء المحدثين:ـ حاسة لا تتأثر إلّا اذا الصق بها المحسوس او اقترب منها حتى مسها ، وحاسة تتأثر بالمحسوس وان بعد عنها .

يظن القدماء كما يظن اكثر الناس ان لنا حواس خمسا. والحقيقة ان الحواس تفوق هذا العدد، قال ابن سينا انها ثمان سياتي تفصيلها وزاد عليها بعض علماء النفس المحدثين اثنتين .

* الحواس المماسة *

اللمس .

اولى الحواس حاسة اللمس وهي صالحة للمحافظة على الحياة وجلب المنافع للجسم ودفع المضار عنه كبقية الحواس الاخرى. يبين لنا الغزالي ذلك فيقول : « وانما خلقت لك حتى اذا مستك نار محرقة او سيف جارح تحس به فتهرب منه . وهذا اول حس يخلق للحيوان ، ولا يتصور حيوان إلّا ويكون له هذا الحس. لانه ان لم يحس اصلا فليس بحيوان وانقص درجات الحس ان يحس بما يلاصقه ويماسه ... وهذا الحس موجود لكل حيوان حتى الدودة التي في الطين فانها اذا غرز فيها ابرة انقبضت للهرب ، لا كالنبات ، فان النبات يقطع فلا ينقبض اذ لا يحس بالقطع . إلّا انك لو لم يخلق لك إلّا هذا الحس لكنت ناقصا كالدودة لا تقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنك ، بل لا يمس بدنك فتحس به فتجذبه الى نفسك فقط (١٤) » فحاسة اللمس موكلة بادراك ما يمس بدنك. ولكن في آلة اللمس اعني الجلد

حواس أخرى لا تتأثر إلّا بالمماسة والملاصقة ولكنها مغايرة للمس. وقد نبه ابن سينا على غالبها وخصوصا حاسة الحركة التي ندركها بعضلاتنا والتي يسميها الشيخ الاستاذ اللاحم عند تحريكها. كما انه تفطن الى ان الحس راجع في حقيقة امره الى التأثير على اعصاب خاصة مبثوثة في آلة الحس فقال : « ومنها (اي الحواس) اللمس وهي قوة منبثة في جلد البدن كله ولحمه فاشية فيه . والاعصاب تدرك ما تماسه وتؤثر فيه بالمضادة وتغيره في المزاج او الهيئة. ويشبه ان تكون هذه القوة لا نوعا واحدا بل جنسا لاربع قوى منبثة معافي الجلد كله:

حاسة الحار والبارد

« الواحدة حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد

حاسة اليبوسة

« الثانية حاكمة في التضاد الذي بين اليابس والرطب

حاسة الصلابة

« الثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين

حاسة الملاسة

« الرابعة حاكمة في التضاد بين الخشن والاملس (١٥) ».

وقد تحدث الغزالي عن تلك الحواس وجمعها الى حاسة اللمس فقال: انا ندرك « الخشونة والملاسة ، واللين والصلابة ، والبرودة والحرارة ، والرطوبة واليبوسة بحاسة اللمس (١٦) ».

وقد زاد العلماء المحدثون ذلك البحث دقة اذا اثبتوا ان لكل من تلك الحواس اعصابا خاصة بها وان اطرافها مبثوثة في الجلد وان بعض النقط تدرك اللمس المحض ولا تدرك الحرارة ولا البرد وتدرك غيرها الخشونة والملاسة وان بعض رقع الجلد قليلة الحس والبعض الآخر كثيرها لكثرة اطراف الاعصاب بها .

الـــذوق

ما كانت الحواس الاخرى تغنيك « لو لم يكن لك حس الذوق اذ يصل الغذاء اليك فلا تدرك انه موافق لك او مخالف فتأكله فتهلك. كالشجرة يصب في اصلها كل مائع ولا ذوق لها فتجذ به وربما يكون ذلك سبب جفافها (١٧)». اما ابن سينا فبحثه بحث الطبيب المدقق اذ يفحص آلة الذوق فيقول : من الحواس الـذوق « وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللســان يدرك الطعوم المتحللة من الاجرام المماسة له المخالطة للرطوبة اللعابية التي فيه فتحيله (١٨) » لا فرق في طريقة ادراك الحامض والمر والحلو والمالح . ويظهر ان طرف اللسان اقوى حسا من وسطه وان في اللهأة بعضا من احساس الذوق .

* الحواس البعيدة *

« ان الاحساس بما يبعد احساس اتم لا محالة » .

الشـــم

قد يختلط الشم والذوق عند غالب الناس حتى يصبح من العسير التفريق بينهما واعطاء كل منهما نصيبه لقرب الفم من الانف ولما بينهما من الاتصالات . فصارت رائحة بعض الاطعمة تحببها الى انفسنا وان كان طعمها غير مرغوب فيه، كما ان الرائحة تنفرنا من اطعمة أخرى لذيذة ؛ بل هناك من المأكولات ما لا يستسيغه الانسان إلا بعد سد انفه . ولا منازعة في ان الشم من اصلح الحواس. يقول الغزالي : « افتقرت الى حس تدرك به ما بعد عنك فخلق لك الشم. إلا انك تدرك به الرائحة ولا تدري انها جاءت من اي ناحية فتحتاج الى ان تطوف كثيرا من الجوانب فربما تعثر على

الغـذاء الذي شممت ريحه . وربما لم تعثر فتكون في غاية النقصان لو لـم يخلق لـك إلّا هذا (١٩) » .

اراد ابن سينا ان يدلنا على الموضع من الدماغ الذي يصل اليه الشم فقال ان الشم « قوة مرتبة في زائدتي مقدمة الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي » فلم يصب فيما قاله لان موضع الشم من الدماغ لم يتحقق الى يومنا هذا وقد يظن انه السطح السفلي من زائدتي مقدمة الدماغ .

اما اسباب الشم وكيفيته فيقول العلم الحديث ما ملخصه: انه تتأثر حاسة الشم بالذرات البخارية التي يحملها الهواء عند التنفس في مروره بالانف دخولا وخروجا (٢٠). ويقول ابن سينا في الموضوع نفسه : « يدرك الشم ما يؤدي اليه الهواء المستنشق من الرائحة المخالطة لبخار الريح او المنطبع فيه بالاستحالة من جرم ذي رائحة (٢١) » وقد قسمت الروائح الى اقسام مستحكمة منها : رائحة الثوم وما تبعها . ورائحة القطران ، ورائحة الكافور والزعتر ، ورائحة المسك والعنبر المؤثرة في الباه ، ورائحة العرق وغيرها . واذا افرط الشم في رائحة من الروائح صار قاصرا عن ادراكها ولكنه يبقى مدركا لغيرها. فاستنتج بعض الباحثين ان هناك اعصابا مختلفة يتأثر كل منهم منها بنوع من الروائح.

البصر

« خلق لك البصر لتدرك به ما بعد عنك وتدرك جهته فتقصد تلك الجهة بعينها . . . فتبصر غذاء ليس بينك وبينه حجاب وتبصر عدوا لا حجاب بينك وبينه (٢٢) » والبصر « اوسع عوالم المحسوسات » وهو يدرك الالوان قبل كل شيء ويتبعها بطبيعة الحال الاشكال والمقادير . لقد سبق بحث الغزالي العميق لحقيقة الرؤية في باب المعرفة والوجود. ولكنه عين مقدار البصر في مواضع اخرى من مؤلفاته. قال :

« ان العين لا تبصر ما قرب منها قربا مفرطا ولا ما بعد » بعدا كبيرا وهي تدرك ظاهر الاشياء من الوانها وقوالبها وصورها.» كما ان العين لا تبصر ما لا نهاية له فانها تبصر صفات الاجسام المعلومات والاجسام لا تتصور إلّا متناهية... والعين تدرك الكبير صغيرا ... (٢٣) » .

حدقة الانسان عبارة عن عدسة يتغير تقويسها حسب بعد المرئي وقربه لتقع الصورة في العين على الاعصاب المؤدية الى الدماغ : ولكن ذلك التغير محدود بحدين لايتعداهما وهما اقرب النقط التي تتمكن العين من الرؤية معها وابعد هذه النقط . وهما يختلفان باختلاف الناس ولا يتغير ذلك التقويس بل يصير قارا اذا كان بعد المرئي ستة امتار مثلا او سبعة ثم ازداد بعدا الى الف والفين واكثر. فلستة امتارهي اللا نهاية بالنسبة لعلم الضوء .

اما الالوان ففيها ما اذا اختلط أحدهما بآخر انتج الابيض كالاخضر الذي فيه زرقة اذ اختلط بالاحمر فتسمى هاته الالوان: الالوان التكميلية. وقد تؤثر الالوان المتحادية بعضها على بعض. فلو وضع البنفسجي حذو الاخضر الضارب الى الزرقة لشاهدت — تحت تأثير المضادة — انه اضيف الى البنفسجي اللون التكميلي للاخضر بمعنى اللون الاحمر.

ان الالوان بعد غيبتها عن العين تبقى فيها صورة مدة من الزمن ولكن تلك الصورة ليست صورة اللون المشاهد وهي ما يسميه علماء النفس الصورة التابعة. فلو احدقت الى مربع ابيض سطر في وسط السواد ثم اغمضت عينيك فانك ترى بعده مربعا رماديا في وسط بياض ولو كان ذلك المربع ازرق لرأيته اصفرا بعد اغماض العينين.

ان بقاء الصورة في العين بعد غيبة المحسوس سبب عظيم من اسباب غلط الحس . وقد اتى الغزالي بمثال دقيق لذلك الغلط فقال : « انك تأخذ قبسا من نار كأنه نقطة ثم تحركه بسرعة حركة مستقيمة فتراه خطا من نار. والدائرة والخط مشاهدان

وهما موجودان في حسك لا في الخارج عن حسك: لان الموجود في الخارج هي نقطة في كل حال وانما تصير خطا في اوقات متعاقبة فلا يكون الخط موجودا في حالة واحدة وهو ثابت في مشاهدتك في حالة واحدة » ان القبس عند تحريكه يحدث في عينك صورا متوالية تأتي الصورة الثانية مع الاولى ثم مع الثالثة والرابعة فتكون صور القبس المتوالية خطا في حسك. فالغزالي مصيب لا محالة في قوله ان الخط موجود في حسك.

اما الاشكال والمقادير والقوالب التي يدركها البصر فسيأتي الحديث عنها عند البحث عن المكان

السمع

« خاق لك السمع حتى تدرك به الاصوات من وراء الجدران والحجب عند جريان الحركات لانك لا تدرك بالبصر الاشياء حاضرا ، واما الغائب فلا يمكنك معرفته إلا بالكلام ينتظم من حروف واصوات تدرك بحس السمع . فاشتدت اليه حاجتك فخلق لك ذلك (٢٤) » .

يقول لنا الغزالي ان الاذن تسمع نوعين من المسموعات « الاصوات والنغمات » وكأنه يعني بالاصوات الحروف مثلا كالفاء والسين والشين والميم او ما تسمعه عربة او قطار عند حركتهما او صفير باخرة او وقع اقدام . اما النغمات فكل ماله علاقة بالالحان الموسيقية الموزونة الموقعة المعدلة والرنات المنظومة المرتبة. ولم يظهر الى حد الآن فرق في سمع النوعين .

قانون فيبر في الحس

قد تفطن علماء العرب كالفارابي وابن سينا والغزالي خصوصا الى ان هناك نظاما وترتيبا يجري عليه الحس في ادراكه ولم يتابعوا التجارب لاستنتاج قانون عام للحس . فلاحظ الفارابي ان « كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر من المحسوس مثل

كيفيته. فان كان المحسوس قويا خلف فيه صورته زمانا كالبصر اذا حدق الشمس تمثل فيه شبح الشمس فاذا اعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الاثر زمانا. وربما استولى على غريزة الحدقة فافسدها. وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوي باشره طنين بقي مدة. وكذلك حكم الرائحة والطعم. وهذا في اللمس اظهر (٢٥)».
وظهرت للغزالي تلك الحقيقة فعبر عن ذلك الناموس بقول نسبه الى الفلاسفة: «القوى الدراكة بالالات الجسمانية يعرض لها من المواظبة على العمل بادامة الادراك كلال لان ادامة الحركة تفسد مزاج الاجسام فتهلكها. وكذلك الامور القوية الجلية الادراك مما يوهمنا وربما تفسدها حتى لا تدرك عقيبها الاخفى الاضعف كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم للبصر فانهما ربما يفسدان ويمتنع عقيبهما عن ادراك الصوت الخفي والمرئيات الدقيقة. بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بحلاوة». فقد بين الغزالي هنا وجود نسبة بين الحس والمؤثر عليه، فيبلغ احيانا المؤثر الى درجة من الشدة ينعدم معها الحس لمدة زمانية او ينعدم بالنسبة للمؤثرات الضعيفة.

قد ازداد هذا البحث دقة في العصر الحاضر فسعى فشنر وفيبر بعد تجارب عديدة في معرفة النسبة الحسابية لمقدار المؤثر الكافي لايجاد الادراك الحسي لان المقدارات الضئيلة تصل الى درجة من القلة والضعف تصير معها كالمعدومة بالنسبة الى الحس. فالبحث يتعلق بهاته الدرجة اولا. فانا لا ندرك بسمعنا كثيرا من الاصوات الموجودة المؤثرة لامحالة على اذننا إلّا اذا بلغت مقدارا معينا من القوة. ثم ينبغي ان نبحث عن المقدار الذي تجب اضافته الى ذلك المؤثر الاول لندرك بحسنا ان كمية المؤثر قد ازدادت. ما هي مثلا نسبة الضوء الذي يجب اضافته الى ضوء ادركناه لندرك انه ازداد اضاءة. فقد وصل فيبر المجرب الالماني الى القانون الآتي: ان الزيادة اللازمة في المؤثر لاحداث زيادة ندركها في مقدار الاحساس تساوي جزءا قارا من كسور من المؤثر» واراد فشنر ان يعبر عن هذا القانون بمقابلة جبرية ولكن العلماء بينوا غلطها

فصارت ملغاة. على ان قانون فيبر نفسه ليس بقانون عام بل لا يصح في المؤثر الضعيف ولا القوي جدا. وقد يعبر عن ذلك القانون بما ياتي : توجد نسبة قارة لكل نوع من الاحساسات بين المؤثر الحسي واقل زيادة تزاد اليه ليدرك الفرق فيه.

والقانون الثاني للحس هو ان المؤثر الواحد الموجه الى حواس مختلفة يحدث احساسات مختلفة كما ان المؤثرات المختلفة اذا وجهت الى حس واحد تحدث نوعا واحدا من الاحساسات او بعبارة اخرى فان نوع الاحساس يرجع الى الة الحس المتأثرة لا الى نوع المؤثر.

فهذان قانونان متعلقان بالمؤثر المادي او بالتأثير البدني اي بآلة الحس. اما القوانين النفسانية المحضة المتعلقة بالحس فهي اثنان ايضا. الاول منها قد كشف عنه الغزالي كشفا مبينا عندما قال ان كل حاسة من الحواس تطلعنا عن عالم من الموجودات او عن جنس منها وهو ما يعبر عنه المحدثون بقانون الخاصية اي خاصية كل حاسة بادراك نوع من المحسوسات وقد سبق كل ذلك. فالقانون الاول النفساني هو ان كل احساس فيه من حيث شدته وصفته الذاتية اثر من الحالات التي تصاحبه او تسبقه في النفس وذلك ما يلخصه فيندت بقوله: ندرك بحسنا جميع الاشياء بنسبة بعضها الى بعض. فلو عظم المؤثر المبصر لازداد السمع ارهافا

اما القانون النفساني الثاني فقد بينه الفيلسوف الاميركي في العبارات الآتية : « مهما كان عدد الارتسامات ومصادرها الحسية فانها عند وصولها الى الحس الباطني في آن واحد يتركب منها موضوع واحد اي شيء واحد ، إلّا اذا كانت قد ادركت من قبل متفرقة. يذاب كل ما تمكن اذابته ليصير امرا واحدا؛ فان الاذابة هي القاعدة والتفريق شاذ قليل (٢٦) »



مراجع الفصل

(١) الاحياء ج ٤ ص١٠٠ ـ (٢) الاحياء ج ٤ ص٩٦ ـ (٣) معيار العلم ـ (٤) معيار العلم ـ (٥) الاقتصاد في الاعتقاد ص١١ ـ (٦) معيار العلم ـ (٧) تهافت الفلاسفة ص٧٧ ـ (٨) الفارابي «فصوص الحكم» ص ١٤٩ ـ طبعة اولى ـ مطبعة السعادة ـ مصر سنة ١٣٢٥ـ١٩٠٧ ـ (٩) المنقذ ـ (١٠) الفارابي : «الفصوص»
(١١) ديكارت : كتاب الاهواء Descartes: Traité des Passions - art. 5
(١٢) مالبرانش «طلب الحقيقة» الكتاب الاول ـ الباب العشرون
(١٣) - Malebranche : Recherche de la Vérité, T. I, ch. XX.
Wundt: Grundzrige der physiologischen Psychologie - Leipzig 1911 - t. I, 454
(١٤) الاحياء ج ٤ ص٩٥ ـ (١٥) النجاة لابن سينا ص٢٦٠ ـ (١٦) معيار العلم
(١٧) الاحياء ج ٤ ص٩٦ ـ (١٨) النجاة ص٢٦٠ ـ (١٩) الاحياء ج ٤ ص ٩٥ ـ
(٢٠) دوماس: كتاب علم النفس- Dumas: Traité de psycholog e T.I, p. 381
(٢١) النجاة ص٢٦٠ ـ (٢٢) الاحياء ج ٤ ص٩٦ ـ (٢٣) مشكاة الانوار ـ (٢٤) الاحياء ـ (٢٥) الفارابي ـ (٢٦) وليم جيمس: مختصر علم النفس ص ٣٢١

الباب الثاني

الحافظة والخيال

الصور

رأينا ان الادراك الحسي لا يتم إلّا اذا تأثرت الاعصاب الحسية ثم نقلت تأثرها الى الدماغ . فاذا انقطع المؤثر وغاب فانه تارة لا يبقي شيء مشعور به في جسمنا او نفسنا وطورا يبقى تأثير في الحاسة نفسها اي في آلة الحس كالعين والاذن والجلد . فما يسميه علماء النفس صورة هو الصورة الباقية سواء بطريق الحاسة نفسها او بطريق الدماغ . فاذا كان الحس قريب التأثر ولم يغب عنه المؤثر إلّا منذ زمن قليل كانت الصورة ناتجة عن الحاسة . وذلك ما رأيناه في القبس الذي تكونت منه دائرة من نار . وتلك هي الصورة التابعة اي التي تعقب الحس وهي ما سماه الغزالي الوجود الحسي فقال : « واما الوجود الحسي فهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين،فيكون موجودا في الحس ويختص به الحاس ولايشاركه

غيره (١) . » وان انواع الصور تابعة لانواع الحواس .فقد لاحظ احد الكتاب ان المحسوس يغيب ثم تغيب صورته من الحاسة وتبقى صورة منه في النفس تظهر على طريق الدماغ حتى كأننا نراها او نسمعها او نشمها او نلمسها . فقد قل ذلك الكاتب: « اتفق لي ان سمعت مرات رنات جرس او ساعة عن بعد . فكنت الاحظ بعد لحظة ان تلك الرنات كانت تتكرر من غير انقطاع فكنت اجزم باستحـــالة ذلك الامر فتفطنت الى ان مخيلتي تخلق رنات تتابع بها الرنات الحقيقية التي انقطعت عن سمعي بما ان الاصوات التي سمعتها كانت ضعيفة ولم تكن منسوبة الى موضع معين من المكان فان ميزات آخر رنة سمعتها كانت هي نفسها ميزات اول رنة تخيلتها ولذا لم افرق بينهما في الوقت المناسب (٢) » .

قد اثبتت التجربة ان كثيرا من الناس يختصون بنوع من الصور دون نوع فمنهم من تغلب عليه الصور المرئية ومنهم من تطغى عنده الصور المسموعة او الملموسة او المشمومة وغالب الناس يشتركون في انواع الصور كلها .وقد نبه الغزالي على ذلك عند حديثه عن الخيال.

ولا فرق بين طبيعة تلك الصور وطبيعة الحس اذ ان اثرهما في الجسم واحد. فان صورة طعم طعام تحدث في الفم جريان اللعاب كما لو نظرت الى رجل يأكل برتقالة فكأنك تدرك في ذوقك احساس الحامض على لسانك . فلا فرق بين تأثير صورة الحامض الموجودة في دماغك وتأثيره بنفسه على ذوقك . فان الانفعـــالات الجسمية هي عينها . إلّا ان الصور تكون عادة اضعف واخفى من الاحساس.

ليست تلك الصور نسخا قارة نشعر بها تارة وتغيب عنا طورا آخر من غير ان يعتريها تبديل وتغيير . ان حضورها امر متشعب صعب.فليست تتعاقب فتخلف واحدة الاخرى ولكن الصورة الواحدة تتطور وتجـــذب ما شابهها وشاكلها وتتممها وتطغى احيانا على الشعور كله او على الفكر وطورا تنكمش وتتحفز وتضعف وتتضاءل وتختفي فتنعدم تارة اخرى (٣) ».

ان الحياة الباطنة في بعض اطوارها لا تكون مستعدة للانتباه ولا يكون الفكر حاصرا امره في اعمال الروية وكأن ضربا من الاستسلام الى الراحة والدعة قد داخل نفسنا فتنهال علينا تلك الصور انهيالا فينضم بعضها الى بعض انضماما خفيفا سرعان ما ينحل ليحل محله تركيب جديد لاترتيب فيه ولانظام ولا دخل للعقل ولا التفكير بل لانجد إلّا صورا تتعاقب وتتداخل وتشتبك وتختلط وتتفكك لارابطة تربطها ولا وحدة تجمعها ولا موضوع تنسب اليه. وقد نجد من الناس من يلتذ تلك الصور ويستعذب الحياة فيها ويميل الى الاوقات السانحة لها اذ انها لا تـأتي إلّا وقت فراغ الذهن من كل امر وكل فكرة وكل عاطفة. ومن الشعراء من ابدع في وصف تلك اللحظات .

يستسلم الانسان الى النوم فتحدث فيه حالة تماثل ما وصفناه وتأتي اليه الصور من كل صوب وجانب وتجد الجو خاليا من كل مراقب ومدافع فلا عقل يردعها ولا ارادة تردها. ولا تكون تلك الصور مجلوبة لفائدة ما كما لو كان في اليقظة واتينا بها لنفهم غيرها او لنتصور تصورا صحيحا ما اتت به حواسنا. فلا نحلم عادة بما يهمنا او بما شغلنا في يومنا. ولذا نرى في المنام امورا غير ممكنة ونصدقها مع ذلك ما دمنا نائمين ونشاهد غرائب وانقلابات عجيبة فيمسخ امامنا الرجل بغلا او قطا او شجرة او حجرة. فيكفي ان تتاثر حواسنا باقل التـاثيرات لتحدث امور في المنام وحوادث مرتبطة ارتباط القصة الطويلة : وضع رجل رجله على جرة فيها ماء حار وهو نائم فراى نفسه فوق فوهة بركان عظيم. وراى آخر نفسه في المنام يخطب والجماهير تصيح ساخطة عليه . وكان كلب ينبح على باب داره فلما انتبه صادف ان سمع « واوأة » الكلب منطبعة على كلمة « اخرج » التي كان يسمعها في منامه.

لتلك الصور دور عظيم تقوم به في حياة المجانين الباطنة . كان الكاتب الفرنسي جيرارد دي نرفال تعتريه نوبات من الجنون ووصفها فقال : «كنت اتبع سيدة

فمددت قامتها بحركة حركت اطراف لباسها وطياته وانعكس الضوء عليه فاظهر في حريره الوانا تدهش فعانقت في لطف وظرف بذراعها وزدة يانعة ثم اخذت قامتها تزداد طولا تحت شعاع من الضوء منير حتى تشكل البستان بشكلها وافرغ في قالبها وصارت الازهار والاشجار منعرجات ودائرات تطرز بها لباسها اما وجهها وذراعاها فقد رسمت حافات سحب السماء الحمراء (٤) » .

لم يحلل الغزالي ما تقوم به الصور من الاعمال في حياتنا الباطنة تحليلا شافيا ولكنه بين حقيقة الصور ودورها فقال « وذلك كما يشاهده النائم بل كما يشاهده المريض المتيقظ اذ قد تتمثل صورة ولا وجود لها خارج حسه حتى يشاهدها كما يشاهد سائر الموجودات الخارجة عن حسه » .

ظهر جليا من هذا البحث ان الصور البسيطة العنصرية كصور المنام ليست فيها دقة ولا ضبط على انها في الغالب اضعف من الحس المباشر ، وبما ان المطابقة بينها وبين المحسوس لا تتجدد كما تتجدد في الحس فانها تأخذ في التضاؤل حتى تمحي احيانا فلا يبقى لها اثر البتة . وقد توهم بعض علماء النفس ان تلك الصور البسيطة التي لا تقر على شكل واحد بل تتطور وتتغير تغيرا عجيبا مماثلة للادراك الحسي الكامل الذي نتعرف به الاشياء فنعلم ان هذا كتاب وذلك الرجل محمد وتلك الدار دارنا او ان ذلك الشيء هو قلم او زهرة مع انها تشبه الاحساس البسيط كاحساس العين اللون الاحمر او الازرق واحساسها بشكل مثلث او مربع وكاحساس الاذن عند سماعها لصوت من الاصوات واللمس للشيء البارد او الحار . ففي ادراك صور الكتاب او الزهرة او القلم تراكيب نفسانية عجيبة سنبينها مستندين على آراء الغزالي التي كانها مقتبسة من العلم الحديث .

الحس المشترك

فرقنا في بحثنا بين الحواس وجردنا كل حاسة من جميع التاثيرات الاجنبية عنها ونظرنا اليها على حدة حتى عرفنا ما تأتي به الى النفس من لون وشكل وصوت ورائحة وطعم وبرودة وحرارة ووصل بنا التحليل الى ابسط بسائط المحسوسات ، فتحليلنا ضرب من البحث العلمي اذ جميع الحواس تعمل عملها في آن واحد ،فان الانسان يسمع اصواتا ويرى اشكالا والوانا مختلفة ويلمس سطوحا منها الخشن ومنها الاملس ويشم روائح متنوعة في كل لحظة من لحظات حياته فتجتمع تلك الاحساسات ويؤثر بعضها على بعض وترتبط وينسب بعضها لبعض بل تحدث في النفس عواطف لطيفة خفيفة وتحرك الذاكرة لتاتي بما يناسبها ويشاكلها ويعمل فيها العقل عمله فتمتزج مع حياتنا الباطنة امتزاجا وربما تكون اشد رابطة بعضها مع بعض لوقوعها في وقت واحد وقد تتأثر حاستان بالشيء الواحد كما لو رأت العين شكلا مكورا احمر ثم لمسته اليد وذاقه الفم فاذا به حامض ، فيرتبط الشكل المكور بالحمرة والحموضة والخشونة والرطوبة وتلك هي البردقالة. وكأن لنا ملكة خاصة لا تتعدى المحسوسات البسيطة بل تقتصر عليها وتجمع بعضها الى بعض وهي ما يسميه الغزالي ومن قبله من فلاسفة العرب حسا مشتركا. يقول الغزالي :خاق « في مقدمة دماغك ادراك آخر يسمى حسا مشتركا تتأدى اليه هذه المحسوسات الخمس وتجتمع فيه ولولاه لطال الامر عليك . فانك اذا اكلت شيئا اصفر مثلا فوجدته مرا مخالفا لك فتركته ، فاذا رأيته مرة اخرى فلا تعرف انه مضر ما لم تذقه ثانيا لولا الحس المشترك ، اذ العين تبصر الصفرة ولا تدرك المرارة فكيف تمتنع عنه والذوق يدرك المرارة ولا يدرك الصفرة فلا بد من حاكم تجتمع عنده الصفرة والمرارة جميعا حتى اذا ادرك الصفرة حكم بانه مر ، فيمتنع عن تناوله ثانيا (٥) ». ان تحليل الغزالي تحليل علمي متين اذ لا شك ولا ريب في ان المحسوسات المتنوعة ترتبط وتجتمع؛فله ان

يطلق اسم الحس المشترك على ذلك الارتباط لان النفس واحدة كما يقول هو في مواضع مختلفة من كتبه وما هاته الاسماء إلّا الفاظ تسهل البحث ليس إلّا .

انتقال الخواطر

قد ظن بعض الفلاسفة المحدثين ان جميع حياتنا الباطنة متركبة من الاحساسات البسيطة التي بيناها ، والحس المشترك كاف لبيان جميع الحوادث النفسانية اذ يقع بطبيعة الحال نوع من المشاركة بين الاحساسات التي ندركها في وقت واحد وربما تتكرر لك الاحساسات وهي مشتركة فتبقى في نفسنا مشتركة ايضا .حتى اذا راينا شكلا مكورا احمر جر ذلك ذكرى الحموضة والرطوبة . تشبه حياتنا الباطنة المواد الكيماوية التي يتركب منها الكون . فان تلك المواد متركبة من اجزاء بسيطة نهائية لاتقبل التجزئة وكذلك حياتنا الباطنة فان اجزاءها النهائية هي الاحساسات البسيطة كالالوان والاشكال والاصوات والروائح . ثم ان تلك البسائط تزدوج وتشترك وتندمج وتتفكك وتتركب. فينبغي للعالم ان يكشف عن القوانين المسيرة لها في جميع اطوارها ، وتلك هي قوانين النفس، كما ان العالم بالكيماء قد اطلع على قوانين تركيب المواد واستحالتها .

قد اعتمد اصحاب هاته النظرية على انتقال الخواطر كما اعتمدوا على الحس المشترك وقد استعمل الفرنسيون عبارة « اشتراك المعاني » ثم اخذوا في شرحها وبيانها وايضاحها ثم قالوا انها لا تدل على مدلولها ،وقد اتى الغزالي بعبارة بينة واضحة تدل على ذلك الامر النفساني بدقة تامة ولكننا نستعمل عبارات القوم لشرح مذهبهم.فقد اتفق كثير من علماء الانقليز مثل هيوم وميل وبراون وسبانسر مع الفرنسي تان في ان مشاركة المعاني تقع عفوا كحركة الاشياء المادية المتحكم فيها ناموس الجاذبية وانها

كافية لبيان جميع الحوادث الباطنة حتى ما نسميه الاحكام العقلية وان تلك المشاركة تقع اما بالمشابهة او بالمقارنة .

يدقق الغزالي البحث في ذلك فيقول : « انا نعلم ان الخاطر ينتقل من الشيء الى ما يناسبه . اما بالمشابهة واما بالمضادة واما بالمقارنة، بما يكون قد ورد على الحس منه . اما بالمشابهة فبان ينظر الى جميل فيتذكر جميلا آخر . واما بالمضادة ، فبان ينظر الى جميل فيتذكر قبيحا ويتأمل في شدة التفاوت بينهما . واما بالمقارنة فبان ينظر الى فرس قد رآه من قبل مع انسان فيتذكر ذلك الانسان .

« وقد ينتقل الخاطر من شيء الى شيء لا يدري وجه مناسبته له . وانما يكون ذلك بواسطة او واسطتين مثل ان ينتقل من شيء الى شيء ثان ومنه الى شيء ثالث ثم ينسى الثاني ولا يكون بين الثالث والاول مناسبة ولكن يكون بينه وبين الثاني مناسبة . وبين الثاني والاول مناسبة . فكذلك لانتقالات الخواطر في المنامات اسباب من هذا الجنس (٦) » .

قال الغزالي ان الخاطر ينتقل من الشيء الى ما يناسبه . فهناك نسبة بين الخواطر تجعل بعضها يجر وراءه البعض الآخر وما التفكير إلّا بيان نسب بين المعاني والافكار والاشياء . وما الحكم العقلي إلّا اثبات نسبة او نفي نسبة اثباتا باتا او نفيا باتا . وقد قال بعض المفكرين ان هناك نوعين من انتقالات الخواطر . منها ما ينتقل عفوا من غير رابطة عقلية ولا اعمال روية واجهاد فكر فتكون النسبة بينها نسبة المشابهة والمماثلة او المضادة او المقارنة في الزمان او المكان او لمجرد الصدف في مماثلة اصوات في بعض الكلمات . واما النوع الثاني فلا يدرك إلّا بعد الجهد كالنسبة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول والمقدمة والنتيجة . وتغالى بعضهم الى ان قال : « اننا لو تعمقنا في تنقل الخواطر لوجدنا فيه جميع التفكير البشري والقوانين المتحكمة في تصوراتنا كلها . . . ويمكن لنا ان نستخلص من صيغة تنقل الخواطر القوانين

المعقلية نفسها » وذلك غلط اذ « من يفكر بمجرد تنقل الخواطر ليس يفكر وليس ذلك التنقل من العقل في شيء وان كان تابعا للمعقول احيانا .فالتنقل عمل نفساني يربط مقدمات بنتائجها مستقلا عن العقل (٧) » . ليست النسبة بين المقدمة العقلية والنتيجة المعقولة فجئية او من باب الصدفة ولكنها نسبة ادركها العقل بعد اعمال الروية فاثبتها الحاكم العقلي .فان العقل يثبت ان قضية هندسية مثلا نتيجة لقضية هندسية اخرى ولو جهلت سلاسل الادلة الرابطة بين القضية الاولى والقضية الثانية لاستحال على الخاطر ان ينتقل من واحدة منهما الى الاخرى.وربما يكون الم بذراعي او كتفي متسببا عن مرض قلبي ولو لم اعلم ذلك السبب وارتباطه بالمسبب بعقلي لما ربطت بين الالم والقلب ابدا.فان صرت اتذكر القلب عند الالم فلان تنقل الخواطر كان مسبوقا بادراك عقلي للنسبة الموجودة بين المي وقلبي اي اني ربطت بينهما فيما مضى. فالعملية العقلية هي الاصل.وكذلك في جميع تنقلات الخواطر تكون الحالات النفسانية اصلا ومنبعا. اذ تنقل الخواطر بالمضادة ناتج عن عادة تاصلت في الكهول بعد مدة لكثرة الاقتران بين لفظين او معنيين حتى صار ذلك امرا مكررا معادا فاذا قلنا «كبير» تبادر الى ذهننا «الصغير» وكذلك البارد والحار والقصير والطويل، والعاجز والقادر والغني والفقير والكثير والقليل. فهذان المعنيان قد اجتمعا في ذهننا في وقت واحد من قبل اي ان الرابطة بينهما هي نسبة المقارنة ، وما تلك المقارنة نفسها سواء في الزمان او في المكان إلّا اننا قد ادركنا بذهننا شيئين في وقت واحد ؛ فانهما اجتمعا في الذهن فارتبطا فادراكنا لهما معا اي الحادث النفساني هو الذي اوجد الرابطة بينهما . سافرت الى القيروان وتفرجت على اسواقها ومبانيها وخصوصا الجامع الكبير فصرت لا ارى صورة ذلك الجامع إلّا وتذكرت القيروان واحد اصحابي وجدته هناك صدفة .

اما المشابهة فما معناها ؟ قد نجد تشابها بين منظرين طبيعيين او وجهين او لونين

او نسبتين او كلمتين مختلفتي المعنى وذلك ما تجده كثيرا عند الشعراء في قولهم: انك شمس او انك سحاب وغمام او فلان بقرة حلوب او كقول ابي الطيب في تشابه الالفاظ :

وندعوك الحسام وهل حسام * يعيش به من الموت القتيل
وما للسيف إلّا القطع فعل * وانت القاطع البر الوصول

وكقوله :

من للسيوف بأن يكون سميها * في اصله وفرنده ووفائه
طبع الحديد فكان من اجناسه * وعلي المطبوع من آبائه

ويكون التشابه موجودا احيانا بين وجهين من غير مماثلة بين العيون والبشرة والفم والانف . وكذلك تتشابه الالوان كالاصفر والبرتقالي على انك لو قسمت احدهما وجزأته الى اصغر الاجزاء لما وجدت شيئا من الاخر فيه. فالتشابه لم يكن بين الاشياء ولكن بين حالتين من حالات الحياة الباطنة « ليس هناك تشابه بين شيئين ما لم يشتركا ويجتمعا في ذهننا معا ، فان التشابه نسبة بينهما ندركها فيما بعد كما ندرك بعد الحس نسبة الكمية والمسافة والسببية الخ ... ولا يقع ادراك تلك النسب كلها إلّا بعد ان يجمع تنقل الخواطر بين المنسوبة بعضها الى بعض (٨) » ان كل حالة من حالات النفس فيها من التصورات العقلية والحسية والخيالية والاعمال الذهنية والعواطف ما يجعل الماضي يمتد الى الحاضر ويندمج فيه. ولا يدرك الشعور إلّا سطح حياتنا الباطنة وتحت ذلك السطح حياة متحركة متشعبة كثيرة العناصر. وان الحالة العاطفية هي التي تصبغ كل لحظة من لحظات حياتنا الباطنة بصبغة خاصة توحد بين تلك التصورات كلها . ويظهر ذلك جليا في المنام كما قال الغزالي فيما سبق فلو احسست بصعوبة في التنفس او الهضم او عسر في دوران الدم لرايت في منامك صورا مختلفة جدا

ولكن في كل واحدة منها عسرا والما . فان الاحساسات والتصورات التي يجمع بينها ضرب واحد من العاطفة تشترك فينتقل الخاطر بينها . ان الشعراء والموسيقيين يرون تشابها غريبا بين بعض التصورات والمحسوسات التي لا نشاهد نحن بينها نسبة ما ، لانها تحدث في انفسهم نوعا واحدا من العاطفة . فانظر قول ابن الرومي يصف الشمس عند غروبها :

ولاحظت النوار ، وهي مريضة * وقد وضعت خدا الى الارض اضرعا
كما لاحظت عواده عين مدنف * توجع من اوصابه ما توجعا
وظلت عيون النور تخضل بالندى * كما اغرورقت عين الشجي لتدمعا

او كما قال ايضا وكأن حواسه تتجاوب فتكون الواحدة صدى للاخرى

بلوت طعوم الناس حتى لو انني * وجدتهم احلى مذاقا من الشهد ..

وتمعن في قوله يتحدث عن النساء :

اجنت لك الوجد اغصان وكثبان * فيهن نوعان : تفاح ورمان
وفوق ذينك اعناب مهدلة * سود ، لهن من الظلماء الوان
... الفن من كل شيء طيب حسن * فيهن فاكهة شتى وريحان

وقد تشترك تلك العاطفة الصابغة للحالة النفسانية مع حركات في الجسم او بعض عضلات فتوجد نسبة خاصة بين تلك الدار مثلا وانتصاب عضلات العنق وميل عضلات العين والوجه . فان لحركات الجسم نصيبا كبيرا في تنقل الخواطر ، فاذا تكررت بعض الحركات الجسمية تذكرنا تصورات سابقة وقعت معها تلك الحركات نفسها او بعضها على الاقل .

ان كل حالة من حالاتنا النفسانية عبارة عن كل فيه وحدة تجمع بين التصورات والعاطفة والحركات والعمليات العقلية . فاذا كان شيء من الحالة النفسانية الحاضرة مماثلا

لشيء من الحالة النفسانية القديمة فان تلك الحالة النفسانية القديمة كلها تسعى في الظهور من جديد بجميع عناصرها. ولكن ذلك لا يقع تاما إلّا عند بعض العجائز المهذارات او المجانين. وقد رأى بعض علماء النفس ان رجوع الحالة القديمة ناتج عن ارتباطات عصبية قد تكونت واتصالات قد وقعت حتى صار الطريق العصبي معبدا . فاذا وجد جزء من الحالة القديمة سار التيار العصبي في المجرى الذي قد انفتح في الاعصاب في المرة الاولى وجدد الحالة النفسانية باسرها ولم يصل العلم الى حل هذا المشكل بعد

ما من حالة باطنة إلّا وتشبه حالات ماضية كثيرة . فكيف يطفو بعضها وترسب البقية ؟ فان تنقل الخواطر ما تكرر بين شيئين إلّا وسهل رجوعه وتجديده وكذلك الحالة القديمة اذا كانت ناصعة قوية فانها تتغلب على ما يشابهها من الحالات الماضية الاخرى لتبرز الى الشعور وتنضم الى الحالة الحاضرة التي تماثلها في بعض اجزائها « ان في كل حادث نفساني ضربا من الاستعداد ليشترك او يولد حوادث نفسانية اخرى تتماشى معه وتتناسق لتكون هيكلا وبناء كما ان فيه استعدادا ليمنع من الوقوع ويعطل ويبطل كل حادث آخر لا يسايره ولا يشاركه في بناء هيكل (٩) . » كما ان الحالات الماضية التي يقع احضارها في النفس هي الحالات الصالحة المحتوية على فائدة حاضرة.

كأن الغزالي تنبه الى هذا التحليل العلمي المتين فلخصه في قوله :« اعلم ان القلب كما ذكرناه مثاله قبة مضروبة لها ابواب تنصب اليه الاحوال من كل باب، ومثاله ايضا مثال هدف تنصب اليه السهام من الجوانب، او هو مثال مرآة منصوبة تجتاز عليها اصناف الصور المختلفة فتتراءى فيها صورة بعد صورة ولا تخلو عنها ، او مثال حوض تنصب فيه مياه مختلفة من انهار مفتوحة اليه. وانما مداخل هذه الآثار المتجددة في القلب في كل حال اما من الظاهر فالحواس الخمس واما من الباطن فالخيال والشهوة

والغضب . والاخلاق المركبة من مزاج الانسان .فانه اذا ادرك بالحواس شيئا حصل منه اثر في القلب وكذلك اذا هاجت الشهوة مثلا بسبب كثرة الاكل وبسبب قوة في المزاج حصل منها في القلب اثر . وان كف عن الاحساس فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى وينتقل الخيال من شيء الى شيء وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال الى حال آخر . والمقصود ان القلب في التغير والتأثر دائما من هذه الاسباب. واخص الآثار الحاصلة في القلب هو الخواطر واعني بالخواطر ما يحصل فيه من الافكار والاذكار واعني به ادراكاته عموما اما على سبيل التجدد واما على سبيل التذكر فانها تسمى خواطر من حيث انها تخطر بعد ان كان القلب غافلا عنها (١٠) »

الحافظة

ظن بعض المفكرين ان الحافظة والذاكرة شيء واحد لا فرق بينهما فاستعملوا اللفظتين على الترادف. وقد نبه الغزالي كما نبه العلماء المحدثون الى ان الفرق بينهما شاسع وان كل واحدة منها قوة لها عملها الخاص وقوانينها الخاصة .وكأن علماء العرب لم يعطوا هذه المسألة حقها من البحث والتدقيق وان غاصوا في بيانها . فقال ابن سينا : « واعلم ان القوة التي بها القبول غير القوة التي بها الحفظ فاعتبر ذلك في الماء.فان له قوة قبول النقش وليس له قوة حفظه (١١) » . ويعيد الغزالي كلام ابن سينا مع زيادة ايضاح فيقول : « ليس يحفظ الشيء ما يقبله بالقوة التي تقبله، اذ الماء يقبل النقش ولا يحفظه والشمع يقبل ويحفظ ؛ فالقبول بالرطوبة والحفظ باليبوسة (١٢) » . ان الحافظة حينئذ لا تمسك جميع ما يمر بالحواس فربما لا تهتم بكل محسوس ولا تتأثر بكل صورة، فرب شيء نراه ونسمعه ونلمسه ولكن صورته تغيب عنا بغيبة المحسوس. وقد ظن الفيلسوف الانكليزي « سبنسر » ان سكان استراليا المتوحشين الذين خالطهم مدة اصحاب حافظة قوية جدا اذ رآهم ينقلون جميع ما يرونه بجزئياته وكلياته من غير ان يغفلوا شجرة ولا نباتا ولا حجرة ولا ربوة ولا دويبة فيحدثونه عن الطريق

التي سلكوها كأنها حاضرة لديهم ما زالوا يشاهدونها . ولكنا نجد تلك الحافظة الغريبة عند بعض المجانين وعند بعض الشيوخ العجز الذين ذهلوا عن الحياة الحاضرة واصبحوا يعيشون في ماضيهم . وما تلك الحافظة إلّا رجوع حالة نفسانية سابقة بحذافيرها ولا تدل إلّا على انخفاض في الحياة الباطنة وتقهقر في الارادة والعقل وضرب من الانحلال والضعف او قلة مرونة وفقد للاستنباط والتصرف وقبول للتأثيرات الخارجية من غير اعمال فكر . اما الحافظة الحقيقية فهي قوة متشعبة فيها عوامل شتى متنوعة . فقبول النقش غير حفظه . فينبغي ان نشرح كيف يكون ذلك النقش اي كيف تحصل الذكريات في النفس . قد تقبل نفس الصبي او الكهل صورا حسية بسيطة او مزدوجة متشعبة عفوا وهو غافل عن امساكها . وقد تترنم بالحان سمعناها المرار العديدة من غير ان نهتم بامرها فرسخت فينا ونحن لا نشعر بها فصرنا نكررها او تكررها السنتنا ونحن عنها غافلون .

كثيرا ما نقبل الذكرى حتى ترسخ وتبقى وتنتقش تحت حكم الارادة او عوامل نفسانية اخرى . فما قوي انتباهنا اي توجيه حواسنا بالارادة نحو شيء إلّا وازداد انتقاشا وانطباعا وازداد نقله سهولة . وان الصعوبة التي يجدها الاطفال في الحفظ ناتجة عن ضعف في الارادة يجعلهم عاجزين عن توجيهها حيث شاؤوا مدة طويلة . وقد اثبت علماء النفس بالتجارب ان الحفظ المرتكز على الصدف والعفو والارتجال اضعف من الحفظ المرتكز على الانتباه اي على الارادة .

ان عامل المصلحة لا يقل مفعوله عن عامل الارادة في ايقاظ الانتباه ونقل الذكريات . ومن هنا كان من الامر فان العواطف والطرب اقوى العوامل في انتقاش الذكريات وقد تمحو تلك العواطف جميع الصور التي اقترنت معها في نفسها وقد تتغير سرعة النقل وشدة الانتقاش حسب ساعات النهار والليل وحالة الجسم والنفس كما تتغير من شخص

الى شخص ومن صور الى صور : فان بعض الناس يميلون الى نقل الالوان ويميل غيرهم الى نقل الروائح او الاشكال او الافكار والمعاني .

لم يعط الغزالي للنسيان حقه من البحث مع انه مرتبط بالحافظة : ولو كانت تلك الحافظة خزانة للصور الحسية لما غاب عنا ما حفظناه . وقد كشف اطباء المجانين عن امراض الحافظة خصوصا الامراض التي تخص فقد الكلام او السهو عن الالفاظ او معانيها والاشخاص واسمائها ودققوا البحث في ذلك واتوا ببيانات مفيدة لا يمكننا ان نلخصها لكي لا نخرج عن موضوع دراستنا .

الذاكرة

الحافظة تنقل الذكريات وتحتفظ بها لوقت الحاجة . ولكنها لا تكفي لو لم تكن الذاكرة . فان الصور المحفوظة تتلاشى وتنتقص وتنطفىء شيئا فشيئا حتى تغبر وتمحى وتنسى ، ثم تستيقظ وتنبعث وتنشر اذا وجدت من الحس ما يشاركها وينطبع في قالبها

ليست الذاكرة امرا بسيطا ولكنها متركبة من احضار الذكريات بايقاظها - اي ما يسميه الغزالي التذكر - ومن التعرف لتلك الذكريات والاعتراف بها ووضعها كقسم من حياتنا الشخصية الماضية . وينبغي ان نفرق بين التذكر والعادة او تنقل الخواطر . اذ العادة عبارة عن سلسلة من اعمال مرتبطة بعضها ببعض في اعصابنا ، اذا جذب طرف السلسلة جرت بقية حلقاتها . وكذلك الامر في اعادة القصيدة الشعرية التي حفظناها حفظا جيدا فانا اذا اعدنا بيتا منها او سمعناه من غيرنا تتسلسل بقية الابيات التابعة له على لساننا من غير اعمال ارادة ومن غير أن نتذكر شيئا من حياتنا الماضية لان ذلك العمل لا يمت للذاكرة بسبب بل هو عمل كاد يكون جسمانيا بحتا وكانت به بعض الاعصاب والعضلات .

تظهر الذاكرة جليا في من يقص حادثا قد شارك فيه او في المريض وهو يصف لطبيبه ما احس من الم واوجاع ، فان كلا منهما يبذل مجهود الاحضار الذكريات .وقد تستعصي بعض الذكريات عن الامتثال لاوامر الارادة فيشعر الانسان اذاك بضرب من القلق والحيرة ابدع بعض الكتاب في وصفه . قال بروست وهو يسعى ويجهد نفسه ليتذكر ما ايقظه في نفسه من الذكريات طعم قد كان ذاقه مختلطا بالتاي :

« تأخذنا الحيرة والارتباك كلما شعر ذهننا انه خرج عن نطاقه وفاق نفسه ، عندما يكون هو ذاته الارض الجهلاء العمياء التي يطلب فيها ضالته ولا تفيده اثقاله ولا احماله وهو في الوقت نفسه الطالب المفتش. الطلب ؟ فالابتكار لا يكفي والخلق لا يجدي . فهو امام امر لم يوجد بعد وهو الوحيد القادر على ايجاده ثم على اضاءته بنوره . ارجع القهقرى بذهني الى اللحظة التي تناولت فيها مغرفة التاي الاولى فاجد الحالة نفسها من غير ايضاح زائد ولا ضوء جديد . وادفع ذهني الى تجديد جهوده والزيادة فيها وارجاع الصورة الحسية الممتنعة . وازيل كل العراقيل وكل فكرة اجنبية واسد اذني واحمي انتباهي عن الاصوات الآتية من البيت المجاور لي لكيلا يعطل شيء اندفاع ذهني نحو تلك الصورة والحصول عليها . ولكن عندما رايته تعب من غير جدوى اجبرته على اللهو والراحة التي منعته عنها من قبل وعلى التفكير في شيء اخر واستجماع قواه قبل الخوض في التجربة الحاسمة. ثم اخلي له الجو للمرة الثانية واضع امامه طعم الرشفة الاولى من التاي التي لم يمر عليها إلّا زمن يسير ، فاشعر بشيء يهتز في نفسي ويتململ وينتقل وكانه يريد ان يصعد كشيء قطع ما يربطه بالاعماق الساحقة فتحرر. لا اعلم اي شيء هو ولكنه صاعد بتأن وبطء؛ احس بصعوبة وعسر واسمع ضوضاء المسافات التي تقطع. ان ما يرف في اعماق نفسي وينتفض هو لا محالة الصورة اي الذكرى الحسية البصرية التي كانت ارتبطت بذلك الطعم فسعت في اتباعه لتصل الي.

ولكنها تتخبط عن بعد ساحق بصفة غامضة للغاية القصوى... هل تصل الى سطح الشعور الواضح؟ لا اعلم. قد صرت الآن لا اشعر بشيء . قد توقفت الذكرى وربما اخذت في النزول والهبوط .. فكان ينبغي لي ان اعيد الكرة عشر مرات واميل اليها واحنو عليها. وطلعت علي الذكرى وبانت وظهرت على حين غفلة....»

لكن التذكر لا يكفي وحده اذا لم يقرن بتعرف الذكرى وانتسابها الى حياتنا الماضية الشخصية وارتباطها في الغالب بحوادث نفسانية خاصة وحالة باطنة معينة منسوبة الى زمن معين . وقد صار بحث الفيلسوف برقسون في هذا الموضوع معروفا مشهورا. يقول ان للذاكرة صنفين ظاهرين كل منهما له ميزانه وقوانينه. وهذا كلامه :« احفظ درسا ولكي انقله نقلا واعرفه عن ظهر قلب اقرؤه قراءة اولى مرتلا كل بيت من ابياته ؛ ثم اكرره عددا من المرات وفي كل مرة اخطو في حفظه خطوة وترتبط الكلمات شيئا فشيئا وتزداد الرابطة متانة واخيرا تنتظم كلها في تركيب جامع لها. ففي ذلك الحين بالضبط اكون حفظت درسي عن ظهر قلب. فيقال اذاك ان الدرس صار ذكرى وانه انطبع في حافظتي.

« ها انا اطلب كيف حفظ الدرس واتصور الاطوار التي مرت بي الواحد تلو الآخر. فتحضرني اذاك القراءات المتوالية كل واحدة منها بشخصيتها الممتازة عن غيرها، فاشاهدها مع الظروف التي صحبتها والتي ما زالت تحف بها ، فهي تمتاز على سابقاتها ولاحقاتها بالوقت الذي حلت فيه من الزمان : وباختصار فان كل قراءة من تلك القراءات تمر امامي من جديد كحادث معين من تاريخي. ويقال ايضا ان تلك الصور هي الذكريات وانها انطبعت في حافظتي (١٣) » ويزيد برقسون فيقول « ان جسمنا نفسه صورة (من الصور الموجودة في حافظتنا) فلا يمكن له ان يكون مخزنا لها وهو قسم من تلك الصور .ولذا صار السعي في اعطاء واضع من الدماغ خاصة للادراكات الحسية الماضية

او الحاضرة ضرب من الخيالات الباطلة. ان الصور ليست في الدماغ بل الدماغ من جملة الصور (١٤) »

اما حفظ الدرس فهو ضرب من العادة . واما الذكرى المحضة فانه يمكن لنا ان نقلها باتجاه ارادتنا الى امر كما فعل المريض في نقل آلامه ليذكرها للطبيب. ان الذاكرة ليست احضار بعض الصور الماضية البسيطة كما يقع ذلك في تنقل الخواطر. فهي قبل كل شيء الشعور بالماضي ومعرفته كماض. على ان برقسون قد يكون مصيبا في اثباته ان الانفعالات الجسمية والاستحالات العصبية غير كافية لبيان الحافظة .ولكن الحافظة لا تفهم اذا الغينا جميع ما يتعلق بالجسم.

الخيـــــــال

الفرق بين الخيال والحافظة لا يظهر جليا في اول الامر اذ كل واحدة منهما تاتي بصور وتشكيلات ونسب.ولكن لو تعمقنا قليلا لرأينا ان الحافظة لاتأتي إلّا بصور اشياء قد عرفناها من قبل وسبقت في ذهننا فنحس بها مرتبطة بماضينا كما نرجعها الى اصلها ونثبتها في مقرها ونتذكر بمناسبتها الشيء الذي عرفناه والشخص المعين الذي شاهدناه. بخلاف صور الخيال فانها جديدة بالنسبة لنا لا تنطبق على شيء معين معروف فنحس بها قد حدثت حدوثا ،وليس معنى ذلك الحدوث انها خلقت فينا من العدم:فهي قبل كل شيء ضرب من التركيب اذ انها تأخذ من الحافظة الموادالموجودة فيها فتحللها وتدمجها وتدخل عليها تغييرات عميقة وتبدل منها الكثير وتولد عنها اشياء لم يسبق لها نظير فيكون الخيال مبتكرا مبدعا في هذا المعنى :وليس في الحس المشترك الذي سبق البحث فيه ابداع بالمرة .

ان القوة الخيالية تساعدنا على تصور الشيء الذي شاهدناه من قبل اي انها تعين الحافظة على تكوين صورة ما غاب عنا حتى تصير حاضرة في الخيال كأنا نشاهدها .

يقول الغزالي : « يرى الانسان شيئا ويغمض عينيه فيصادف صورة الشيء حاضرة عنده على طبق المشاهد حتى كأنه ينظر اليه بالقوة الخيالية لا قوة الحس (١٥) » .

فإيجاد الصورة واحضارها واضحة جلية بعد غيبة المحسوس هو عمل الخيال عند الغزالي.

وقد عرف ابن سينا الخيال فقال : « واما الخيال فانه يبرىء الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة اشد وذلك باخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه الى وجود مادة لان المادة وان غابت وبطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال، إلّا انها لا تكون مجردة عن اللواحق المادية. فالحس لم يجردها عن المادة تجريدا تاما ولا جردها عن لواحق المادة. واما الخيال فانه قد جردها عن المادة تجريدا تاما ولكنه لم يجردها البتة عن لواحق المادة لان الصورة في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما . وليس يمكن في الخيال البتة ان يتخيل صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيه جميع اشخاص ذلك النوع. فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس ويجوز ان يكون ناس موجودين ومتخيلين ليسوا على نحو ما يخيل الخيال ذلك الانسان (١٦) » ولم يكتف ابن سينا بتعريف الخيال بل ابان الفرق بين الصور الخيالية والمعاني الكلية المعقولة .

لقد بين الغزالي كما بين الفارابي وابن سينا قبله ان تلك الصور التي يحضرها الخيال ليست صورا قارة، وغلط من ظن ان صور المحسوسات تبقى في الحافظة كالمخزونة من غير تغيير ولا تبديل . اثبت علماء النفس المحدثون بتجارب متعددة انا لا تنقل صور الاشياء كما هي بل ندخل عليها امورا اجنبية عنها ونغير شكلها ولونها حتى انهم وضعوا امام الممتحن شيئا وطلبوا منه ان يمعن النظر في جميع اجزائه ثم بعد مدة وجيزة امروه ان يصوره ان كان عارفا بفن التصوير او ان يصفه ان كان جاهلا لذلك الفن فكان الفرق بينا واضحا بين تصويره او وصفه وبين الشيء نفسه ،فقد زاد جزئيات لم تكن وانقص امورا كانت . والمصور العارف بفنه معرفة جيدة يغلط كثيرا مع انه يقيس ويمعن ومهما طالت المدة وبعدت ازداد الفرق بين المحسوس وصورته الخيالية .

ذلك فيمن تعود النظر بدقة الى الاشياء: اما من يمر عليها مرا فان الصورة التي تحصل في خياله تكون ابعد عن اصلها مغايرة له المغايرة كلها.

ان صورة المحسوس بعد غيبته تنطفيء شيئا فشيئا وتتضاءل وربما تمحى محوا وتضمحل تماما.وفي الغالب تفقد الوانها الناصعة تدريجيا حتى لا يبقى منها إلّا هيكل اجمالي وشبح يشبهها بعض الشبه قد تجرد عن المادة كما بينه لنا ابن سينا وصار كالقلب او الشكل الذي يمكن ان يندرج تحته كثير من اشخاص نوعه.ولا تتجرد تلك الصورة تجريدا واحدا عند جميع الناس بل يجردها كل فرد حسب جبلته وخلقته وميوله وربما يكون هناك قوانين عامة لم يكتشفها علم النفس بعد لانه علم فتي.

لخص ريبو ابحاث سابقيه في الموضوع فقال:« ان الخيال امر مركب يمكن لنا ان نحلله لنستخرج عناصره التي سندرسها تحت العناوين الآتية : العوامل العقلية والعوامل العاطفية والعوامل اللاشعورية.ولكن ذلك لا يكفي اذ يجب ان نتمم التحليل بالتركيب . فكل ابداع خيالي كبيرا كان او صغيرا إلّا وهو منظم يحتم وجود وحدة اصولية. فهناك اذا عامل تركيبي ينبغي لنا ان نحدده (١٧) » وقال ايضا : « ان الخيال لا يصل دفعة واحدة الى الابداع والخلق... بل يتهيأ ويستعد مدة ويبتديء في اول امره بالتقليد والمحاكاة ولا يصل الى التشعب إلّا تدريجيا...وان الخيال امر خاص شخصي داخلي:يبتديء حركته من الباطن نحو الظاهر...يبتدع الخيال لغاية(١٧) » سواء اكانت تافهة ام عظيمة يصل اليها بطريق سهلة بسيطة او بطريق منعرجة متشعبة فيها كثير من الغايات الصغيرة التى ترمي كلها لتحقيق الغاية الكبرى ... « ان الخيال المبتدع الخالق اذا وصل الى كماله لا بد ان ينتج نتيجة ظاهرة موجودة بالنسبة لصاحبه وبالنسبة لبقية الناس ايضا. اما اصحاب الاحلام والخواطر الصرفة فان خيالهم يبقى منحطا غامضا في تشكيلاته لا يخرج ابدا الى حيز الوجود والتكوين سواء في عالم الفن او الصناعة (١٧) ».ان الخيال قوة خالقة مبتدعة تتصرف في مادة موجودة من قبل في

النفس، فهي اداة تجديد واحداث لا محالة لان ما تبتدعه لم يكن موجودا من قبل في تلك المادة ولان نتيجة التجديد لم تحصل من طبيعة تلك المـادة فلا يمكن ان يعرف من قبل ما سيكون الخلق لما فيه من ابداع.وليس معنى ذلك ان الخيال خارج عن القوانين والنواميس المتحكمة في جميع الحوادث.ولو حللنا القوة الخيـالية لوجدناها تأخذ الصور والافكار السابقة الوجود ثم تتعداهـا وتذهب وراءهـا فتتصرف فيها وتغيرها وتداخل عناصرها فكأنها تخلقها منجديد. ولكي نفهم ذلك الابداع والخلق ينبغي ان نبني بحثنا على الشخصية كلها والحياة الباطنة المتشعبة جميعها .

ظهر جليا ان الخيال ليس بالامر التافه البسيط بل هو عمل مستمر من غير انقطاع قد نبهنا عن بعض اصوله وسنشرحها مستندين على اقوال الغزالي مستعينين بـاراء ابن سينا والفارابي .

ابتكار الخيـال

لقد ابان لنا ابن سينا بعبارات علمية لا فضول فيها ان الخيـال لا ينفصل عن بقية الحياة الباطنة لما فيه من وحدة وخصوصا عن العوامل العقلية فقال : « القوة التي تسمى متخيلة بالقياس الى النفس الحيوانية ومفكرة بالقياس الى النفس الانسانية وهي قوة مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ عند الدودة من شأنها ان تركب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار (١٩) » ان هـذا التعريف الدقيق للخيال لا يقل تحقيقا عن تعريف احدث علماء النفس اذ الحياة الباطنة انتقـال دائم وتصرف مستمر فلا يمكن بحال ان تفرق بين الخيـال والفكر لان كلا منهما يحلل ويركب، وكأن عملها واحد في ايجاد نسب جديدة بين الافكار والصور المتداخلة المشتبكة ـ فكيف تنفصل الصورة عن الفكرة ؟ وعند اي حد تقف الصورة وتبتدىء الفكرة ؟ كما ان كلا منهما يرمي الى غاية كما بيناه من قبل وذلك ما اراد ابن سينا بقوله « بحسب الاختيار » اذ من قـال اختيارا قال سيرا حسب الارادة نحو هدف

معين.وكأن الغزالي اخذ راي ابن سينا فزاده ايضاحا وشرحا كما زاده بيانا وتعمقا فجزم جزما ان الخيال لا يخلق شيئا من العدم،اي ان جميع مادتهمأخوذة من المحسوسات ودأبه وخاصيته التركيب والتحليل، فقال: « الخيال يتصرف في المحسوسات واكثر تصرفه في المبصرات فيركب من المرئيات اشكالا مختلفة آحادها مرئية . والتركيب من جهته . فانك تقدر ان تتخيل فرسا له رأس انسان وطائرا له رأس فرس ولكن لا يمكن ان تصور آحادا سوى ما شاهدته البتة.حتى انك لو اردت ان تتخيل فاكهة لم تشاهد لها نظيرا لم تقدر عليه.وانما غايتك ان تأخذ شيئا مما شاهدته فتغير لونه مثلا كتفاحة سوداء.فانك قد رايت شكل التفاحة والسواد فركبتهما. او ثمرة مثل البطيخة . فلا تزال تركب من آحاد ما شاهدت لان الخيال يتبع الابصار ولكنه يقدر على التركيب والتفصيل فقط.ولا يزال الخيال متحركا في التركيب والتفصيل مستوليا عليك بذلك.فمهما حصل لك معلوم بالاستدلال انبعث الخيال محدقا نظره نحوه طالبا حقيقته بما هو حقيقة الاشياء عنده، ولا حقيقة عنده إلّا اللون او الشكل فيطلب الشكل واللون،وهو ما يدركه البصر من الموجودات (٢٠) » فيصعب على من لم يتعود التفكير المجرد وادراك المعاني الكلية ان يفهم الحكمة والفلسفة لانه بعيد عن العقل المحض لا يعلم إلّا ما صوره له خياله او حواسه.والخيال مستمد جميع مادته من الحواس ياخذ من الحافظة ما فيها لينقله ويدخل عليه تغييرات، حتى ظن بعض العلماء ان الخيال يزداد ثروة وغنى اذا كانت الحافظة قوية جبارة.وهذا غلط اذ ما يحفظ يستعصى على التفصيل والتركيب ويحتفظ جهده برسمه القار، فلا يمكن للخيال ان يتصرف فيه تصرفا حقيقيا.فليس كثرة الصور المنقولة المخزونة هي التي تكسب الخيال قوته ولكن المقدرة على تجمع الذهن واتجاهه الى غاية واحدة وشدة الانتباه وتعمقا في الحياة الباطنة هو الذي يجعل الخيال مبتكرا فيفصل ويركب ويعتمد في كل ذلك على الحس كما نبه عليه الغزالي ويستمد منه مادته ، وربما لم يعط الحس

مجرد الاحاد بل يعين على تركيب العناصر احيانا. قال ليوناردودي فنشي النحات العبقري والمصور النابغ الايطالي : « لا اظهر انني اريد ان اجعل ضمن هذه التعليمات اكتشافا جديدا وابداعا غريبا وطريقة حديثة في البحث. فان تلك الطريقة وان كانت صغيرة حقيرة في مظهرها حرية بالسخرية والاستهزاء فهي صالحة لا محالة لايقاظ الذهن وفتح ابواب الابتكار والاكتشاف في وجهه. وهي انك لو تنبهت الى اتساخات بعض الحيطان البالية القديمة ومرمرة بعض الاحجار الكريمة المزوقة لامكنك ان تعثر على اكتشافات وصور لمناظر طبيعية مختلفة واضطراب معارك حربية ومواقف روحية وارتسامات رؤوس ووجوه غريبة واضراب من اللباس متنوعة عجيبة. واشياء اخرى لا حد لها ولا نهاية. لان الذهن يتأثر بتلك الفوضى وذلك الاختلاط والتشويش فيكتشف فيه اكتشافات عديدة (٢١) ». وقد بين الشاعر الفرنسي العميق بول فاليري ان بعض الرنات او النغمات او الاصوات تلهم الشاعر ابياتا او قصائد تتولد عنها وتنبع منها فقال : « وجدت نفسي يوما من الايام تحت سيطرة لحن ملح ثم انه ظهر ظهورا محسوسا في ذهني ... وفرض نفسه علي فرضا بنوع من الارغام. وظهر لي كأنه يريد ان يتجسم وان يصل الى كمال الوجود. ولكن ما كان يمكن له ان يكون بينا واضحا في شعوري إلّا اذا استعار او ادمج عناصر من المنطوقات كالحروف المشكولة والكلمات، وفي هذه النقطة من التكوين قد كانت تلك الحروف وتلك الكلمات تحدد بما لها من قيمة وتجاذب موسيقي للاصوات. وقد حضر لدي ومثل امامي بيت من الشعر متولد لا محالة عما فيه من اصوات ونغم. وان المعنى الذي يلهمه ذلك النمصر الفجئي من القصيدة والصورة التي يحضرها وصيغته النحوية قد قادتني الى ترقب ميل مني الى التناسق لاشيد حسب ذلك الترقب واتمم ما قبل البيت وبعده - بداية واولا بما يعيثه ويجعل لوجوده علة كما ابني له ما يتممه ».

ان ابا الطيب المتنبي اعتمد على تلك الرنة الخفية والموسيقى القوية التي تجعل

بين الكلمات نسبا وتناسقا . قال ابن رشيق في العمدة : « ومن الشعراء من يسبق اليه بيت واثنان وخاطره في غيرهما يحب ان يكونا بعد ذلك بابيات او قبله بابيات، وذلك لقوة طبعه وانبعاث مادته » حتى قال : « وقيل مقود الشعر الغناء به. وذكر عن ابي الطيب ان متشرفا تشرف عليه وهو يصنع قصيدته التي اولها

جللا كما بي فليك التبريح

وهو يتغنى ويصنع . فاذا توقف بعض التوقف رجع بالانشاد من اول القصيدة الى حيث انتهى منها (٢٢) »

العاطفة والخيال

لا تعمل العاطفة في تقارب الصور الخيالية فقط كما بيناه في حديثنا السابق. بل لها عمل اعمق واقوى اذ انها تتحكم في الخيال نفسه وتتصرف فيه احيانا، فتكون الباعث والاساس والدعامة لبنائه: كما انه يوجد من العواطف ما يساير الخيال عند عمله وينتج عنه ويتقوى به . وكأن الانتاج الخيالي امر جبلي غريزي في البشر يتنوع حسب الاشخاص ويظهر واضحا جليا في الفنانين والشعراء وقد يكون فيهم حاجيا ضروريا لا يمكنهم التخلص منه كالاكل والشرب. وقديما قال ابو محجن الثقفي :

« انا امرؤ شاعر يدب الشعر على لساني »

تارة يقرض الشاعر الشعر وهو متحمس منفعل متأثر بعواطف قد ملكت عليه شعوره ، وطورا يقصد القصيد وهو جذلان مسرور لا يجهد نفسه ولا يتعب فكره. « قيل لابي نواس : كيف عملك حين تريد ان تصنع الشعر . قال : اشرب حتى اذا كنت اطيب ما اكون بين الصاحي والسكران صنعت وقد داخلني النشاط وهزتني الاريحية ... (٢٣) » وقد بين بشر بن المعتمر تلك الحالة النفسانية وحللها في

صحيفة خالدة اذ قـال : « خذ من نفسك ساعة فراغك وفراغ بالك واجابتها اياك فان قلبك تلك الساعة اكرم جوهرا واشرف حسا واحسن في الاسماع واحلى في الصدور واسلم من فـاحش الخطأ واجلب لكل عين وغرة من لفظ شريف ومعنى بديع ...... واعلم ان ذلك اجدى عليك مما يعطيك يومك الاطول بالكد والمجاهدة وبالتكلف والمعاندة ومهما اخطأك لم يخطك ان يكون مقبولا قصدا او خفيفا على اللسان سهلا كما خرج من ينبوعه ونجم من معدنه... والشيء لا يحن إلّا الى ما شاكله وان كانت المشا كلة قد تكون في صفات إلّا ان النفوس لاتجود بمكنونها مع الرغبة ولاتسمح بمخزونها مع الرهبة كما تجود به مع الشهوة والمحبة (٢٤)».

ومن الشعراء من لا تتمخض قريحته ولاتجود عليه إلّا والعذاب يكتنفه والالام المبرحة تزعجه وتتسلط عليه. يقول الفريدي موسي «ان الابتكار يدخل علي اضطرابا وترتعد فرائصي واني اجد العمل بطيئـا جدا وانه ليحدث في قلبي دقات مرعبة واني لا اولد فكرة إلّا وانا ابكي واتماسك عن العويل والصراخ (٢٥)» وانا نجد كثيرا من فحول شعرائنا يقرضون الشعر وكلهم آلام. «وقد كان الفـرزدق وهو فحل مضر في زمـانه يقول: تمر علي السـاعة وقلع ضرس من اضراسي اهون علي من عمل بيت من الشعر.. وكان ابو تمـام يكره نفسه على العمـل حتى يظهر ذلك في شعره.حكى ذلك عنه بعض اصحـابه قال : استـأذنت عليه وكان لايستترعني فاذن لي فدخلت فاذا هو في بيت مصهرج قـد غسل بالمـاء يتقلب يمينـا وشمـالا فقلت : لقـد بلغ بـك الحـر مبلغا شديدا. قال : لا ولكنه غيره ومكث كذلك ساعة ثم قام كانما اطلق من عقال . فقـال: الآن بردت . ثـم استمـد وكـتب شيئـا لا اعرفـه . ثم قـال : اتدري مـا كنت فيه الآن . فقلت : كلا . قـال : قول ابي نـواس « كالـدهر فيه شراسة وليان..» اردت معناه فشمس علي حتى امكن الله منه ..على ان مثل حكاية ابي تمام

واشد منها قد وقعت لمن لا يتهم وهو جرير . صنع الفرزدق شعرا يقول فيه :

فانـي انـا الموت الـذي هو ذاهب بنفسك فانظر كيف انت محـاوله

وحلف بالطلاق أن جريرا لا يغلبه فيه فكان جرير يتمرغ في الرمضاء ويقول انا ابو جزرة حتى قال :

انا الدهر يفنى الموت والدهر خالد فجئني بمثل الدهر شيئا يطاوله(٢٦)».

قد تفطن الفارابي الى تاثير العاطفة على الخيال وانقيـاده للخوف مثلا او للرغبة والحب فقال : «فان اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى تمثل في الخيـال قوة مباشرتها في هذه المرأة فتتصور فيها الصورة المتخيلة فتصير مشاهدة كما تعرض لمن يغلب في باطنه استشعار امر أو تمكن خوف فيسمع اصواتا ويبصر اشخاصا (٢٧)».

وزاد الغزالي كعادته بيانا وتعمقا في تحليل العواطف المولدة للخيـال فقال : «المخيلات وهي تشبيه الشيء بشيء مستقبح او مستحسن لمشاركته اياه في وصف ليس هو سبب لقبح والحسن فتميل النفس بسببه ميلا. وليس ذلك من الظن في شيء وهذا مع انه اخس الرتب يحرك النـاس الى اكثر الافعال وعنه تصدر اكثر التصرفات من الخلق إقداما وإحجاما وهي المقدمات الشعرية ... فلا ترى عاقلا ينفك عن التأثر به حتى ان المرأة التي يخطبها الرجل اذا ذكر ان اسمها اسم بعض الهنود أو السودان المستقبحين نفر الطبع عنها لقبح الاسم فيقاوم هذا الخيال الجمال ويورث محبة ما. حتى ان علم الحساب والمنطق الذي ليس فيه تعرض للمذاهب بنفي ولا اثبات اذا قيل انه من علوم الفلاسفة الملحدين نفر طباع اهل الدين عنه (٢٨) ».

العقـل والخيـال

ان العقل والخيال ممتزجان امتزاجا عميقا. ويكون العقل ضابطا للخيال مسيرا له كما انه يعتمد عليه في كثير من تفكيره . ان الغاية التي يعمل اليها الخيال المبتـكر

قد اختارها العقل وميزها وفرضتها الارادة.بل ذلك الاختيار هو الاساس لكل بناء خيالي وهو العمدة التي يعتمد عليها الخيال وهو يركب ويفصل.اذ في التفصيل ضرب من الاختيار يرمي الى غاية قد عينها الانسان لنفسه حتى صارت كالعلة في وجود التفصيل.فيحذف الفكر جزئيات كثيرة وبعض القوالب والاشكال والمعاني وهو شاعر بالهدف الذي يسعى اليه . وان ذلك الحذف المقصود مسبوق ومتبوع ومعضد بحذف آخر لا نشعر به لان تلك الغاية تتسلط علينا فتحدث فينا ذهولا وسهوا وغفلة عن جميع ما لا يتماشى معها ولا يعززها : وان عظماء المكتشفين مغفلون لانهم لا ينظرون ولا يرون إلّا ما يهمهم . وان تجريد الصور والمعاني عما لا يحتاجون اليه يساعدهم على الاكتشاف.وان ذلك التجريد يعمل عمله في اطوار حياتنا الباطنة كلها.فلا يصل الى الشعور من ادراكات الحس والعقل وانواع العواطف إلّا ما يشارك في ميدان الغايات التي ترمي اليها اعمالنا الجسمية المنظمة او اعمالنا النفسانية .

قد راى ويليم جايمس العالم الاميركي ان اعمال الخيال تسير حسب قانونين . القانون الاول هو قانون الاقتصاد النفساني الذي يسهل علينا العمل بترك كل ما لا نحتاج اليه من احساسات ومعقولات وعواطف ويحصر عمل الفكر في القليل النافع الذي فيه مصلحة حاضرة.وذلك نتيجة الانتباه . والقانون الثاني يخص التفصيل والتحليل. فان اختلاف الظروف التي تحيط بالعناصر النفسانية تجعلها تتفكك وتنفصل بعضها عن بعض . وقد حلل الغزالي عمل العقل في الخيال تحليلا عميقا فقال : « ان هذه المثالات والصور اذا حصلت في القوة الخيالية فالقوة الخيالية تطالعها ولا تطالع المحسوسات الخارجة . فاذا طالعتها وجدت عندها مثلا صورة شجرة وحيوان وحجر. فتجدها متفقة في الجسمية ومختلفة في الحيوانية فتميز ما فيه الاتفاق وهو الجسمية وتجعله كليا واحدا فتعقل الجسم المطلق.وتأخذ ما فيه الاختلاف وهو الحيوانية

وتجعله كليات أخرى مجردة عن غيرها من القرائن (٢٩)» وقد نبه الفارابي على مفعول العقل في الخيال بصفة عامة في قوله : « ولربما جذب الباطن جاذب جد في شغله فاشتدت حركة الباطن اشتدادا يستولى بسلطانه فحينئذ لا يخلو من وجهين اما أن يعدل العقل حركته ويفثأ غليانه واما ان يعجز عنه ويعزب عن جواره (٣٠) » .

ان ذلك التشابه الذي يجده العقل بين شيئين فينتقل من الاول الى الثاني ويربط بينهما برابطة جديدة يوجدها هو من نفسه ليس مجرد مشاركة في امر واحد بل هو ابـداع وابتكار.

ابان علماء النفس المحدثون ان الصور المستمدة من البصر غالبة في الخيال على الصور المستقاة من الحواس الاخرى.ولاحظوا ايضا ان منطقنا وتفكيرنا المرتكز على العقل وجميع ذهننا تابع لادراكنا العالم الخارجيعنا اي للاشياء الموجودة في المكان التي نتصل بها خصوصا على طريق البصر، وان للمس والحركة يشتركان معه ويندمجان فيه.وان الخيال يرتبط بالمنطق والعقل في اعطاء المعاني جسما وصورة او قلب الصور الى معان كلية.ولم يغفل الغزالي عن ذلك اذ قال : « تأمل ان المدركات الاول للانسان في مبدأ فطرته حواسه فكانت مستولية عليه . ثم الاغلب من جملتها الابصار الذي يدرك الالوان بالقصد الاول والاشكال على سبيل الاستتباع ... حتى و تأملت في ذات الرائحة تأملا خياليا طلب الخيال الرائحة شكلا ولونا ووضعا وقدرا . كاذبا فيه وجاريا على مقتضى جبلته . والعجب انك اذا تاملت في شكل متلون لم يطلب الخيال منه طعمه ورائحته وهما حظا الشم والذوق . واذا تأملت في ذات الطعم والرائحة طلب الخيال حظ البصر وهو اللون والشكل، مع ان الخيال يتصرف في مدركات الحواس الخمس جميعا. ولكن لما كان الفه لمدركات البصر أشد واكثر صار طلبه لحظ البصر اغلب وابلغ». وزاد الغزالي في الرابطة بين الصورة

الخيالية والمعنى الكلي فقـال : «فلا ينبغي ان يعظم عندك الاحساس وتظن ان العلم للحقق هو الاحساس والتخيل وان ما لا يتخيل لا حقيقة له. فانك لو طالبت نفسك بالنظر الى ذات القدرة والعلم وجدت الخيـال يتصرف فيه بتشكـيل وتلوين وتقدير وانت تعلم ان تصرف الخيال خطأ وان حقيقة القدرة المستدل عليها بالفعل امر مقدس عن الشـكل واللون والتحيز والقدر (٣١)» .



مراجع الفصل

(١) مشكاة الانوار ـ (٢) Egger: «La parole intérieure» p 106

(٣) Delacroix : « Le langage et la pensée » p.387

(٤) Gérard de Nerval « Aurelia »

(٥) الاحياء ج٤ ص ٩٦ ـ (٦) الاحياء ج ٤ ص ١٥٤

(٧) Delacroix: «Le langage et la pensée» p. 83

(٨) ويليم جايمس : مختصر علم النفس ص ٣٦٢ ـ

(٩) Paulhan «L'activité mentale et les éléments de l'esprit» p. 86 et 219

(١٠) الاحياء ج ٣ ص ٢٣ ـ (١١) النجاة ص ٢٦٦ ـ (١٢) معيار العالم ص ١٥٢

(١٣) Marcel Proust « Du côté de chez Swann » I, 46 - 48

(١٤) Bergson « Matiére et Mémoire » 75 - 76

(١٥) Bergson « Matière et Mémoire » 164 - 165

(١٦) معيار العلم ١٥٢ ـ (١٧) النجاة ص ٢٧٧

(١٨) Ribot « Essai sur l'Imagination créatrice » 9 - 6 - 10

(١٩) النجاة ص ٢٦٦ ـ (٢٠) معيار العلم ص ٥٥ ـ

(٢١) Leonardo di Vinci « Pintura »

(٢٢) ابن رشيق « العمدة » ج ١ ص ١٤١ ـ (٢٣) مروج الذهب للمسعودي

(٢٤) العمدة ج ١ ص ١٣٢ ـ ١٤٢ ـ ١٤٣ ـ (٢٥) George Sand : « Elle et Lui »

(٢٦) العمدة ج ١ ص ١٣٦ ـ ١٣٨ ـ

(٢٧) الفارابي « فصوص الحكم» ص ١٥٨ ـ (٢٨) معيار العلم

(٢٩) معيار العلم ص ١٥٢ ـ (٣٠) الفارابي ص ١٥٨

(٣١) معيار العلم ص ٥٥ و٥٦

الوهم

أو مشكل الزمان والمكان

حياتنا الباطنة واحدة لاتتجزأ ولاتنقسم في جريانها ومرورها. وقد نتكلف تقسيمها الى قوات متغايرة ليسهل علينا تحليلها والوصول الى النواميس المتحكمة فيها ، فادراك المحسوسات ليس بالامر البسيط اذ لايمكن ان ندرك لونا مستقلا عن جميع ما يجاوره في المكان وعن جميع ما يخالج انفسنا وقت ادراكه ، ولايمكن ايضا ان ندرك صوتا او شكلا او شيئا ملموسا او باردا او حارا من غير ان يشارك في ادراكه ماضينا وما احتوى عليه من ذكريات عاطفية وعقلية وارادية وصور لمحسوسات سبقت معرفتها بل يتولد ايضا عن ادراك محسوس من المحسوسات عواطف جديدة من فرح وحزن او راحة وابتهاج او حسرة وغضب وافكار متنوعة؛ وفي اللحظة التي ندرك فيها المحسوس ياتي الخيال باستنباطاته فيختلط معه وتجيء الحافظة بما عندها ويتحكم في الكل الانتباه الصادر اما عن ارادة مدركة لنفسها واما عن انبعاث نفساني لاشعور فيه .

نرى هكـذا ان ادراك المحسوسات امر مركب متشعب تشارك فيه النفس كلها. وقد تعلو الاصوات ولا نسمعها وينصع اللون ولا نراه ويتضح الشكل ولا نتفطن اليه إلّا اذا كان فيه صلاح لنا او احدث فينا لذة او الما او قوى شيئا من حياتنا فحثنا على عمل . اذ لا تنسى ان الحـواس من الجسم وان كانت ادراكاتها نفسانية والجسم حركات واعمال .

ومهما كان من الامر فان المحسوس لا يكون إلّا شخصا فرديا له مكان معين وصفات انفـرد بهـا وهو مـا يسميه اهـل المنطـق عينا من الاعيان. فكيف يمكن للنفس ان تستخرج منه معنى كليا يتفق فيه اعيان مفترقة في المكان متغايرة في كثير من اوصافها بل ليس فيها ذلك المعنى الكلي ولا يمكن البتة ان يكون جسم في موضع معين ثم ان يكون شيء منه في موضع آخر اي في جسم آخر. والمعنى الكلي تشترك فيه اجسام كثيرة بل اجسام لا يحصيها العد . يقول برڤسون : « وكاننا في ادراكنا لا نبتديء بادراك الشخص ولا بادراك معنى الجنس الكلي ولكن علمنا يكون وسطا بين هذا وذاك وهو ضرب من العاطفة الغامضة الشعور بصفة ممتازة او بمشابهة فيتولد عن ذلك الشعور البعيد عن المعنى العام المدرك ادراكا تاما بعده عن الشخص المحسوس احساسا بينا ادراك كل منهما بطريق التفكيك. ثم يلخص التحليل النظري من ذلك المعنى العام وتعطي الحافظة المميزة لادراك الشخص ضربا من الصلابة في صورته (١) »

وقد اطلق فلاسفة الاسلام على ذلك الشعور اسما خاصا فسموه وهما. قال الفارابي:

« الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ولكنه يستثبته بعد زوال المحسوس، فان الوهم والتخيل ايضا لا يحضران في الباطن صورة الانسـانية صرفة بل على نحو ما تحس من خارج مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف واين ووضع. فاذا حاول ان يتمثل فيه الانسانية من حيث هي الانسانية بلا زيادة اخرى لم يمكنه ذلك

بل انما يمكنه استثبات الصورة الانسانية المخلوطة الماخوذة عن الحس وان فارق المحسوس (٢) »

وزاد ابن سينا تدقيقا وتحليلا للوهم فقال :

« انه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتهابمادية وان عرض لها ان تكون في مادة وذلك لان الشكل واللون والوضع وما اشبه ذلك امور لا يمكن ان تكون إلّا لمواد جسمانية. واما الخير والشر والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فهي امور في انفسها غير مادية وقد يعرض لها ان تكون في مادة. والدليل على ان هذه الامور غير مادية ان هذه الامور لو كانت بالذات مادية لما كان ان يعقل خير او شر او موافق او مخالف إلّا عارضا لجسم، ولكن قد يعقل ذلك. فتبين ان هذه الامور هي في نفسها غير مادية.... وانه مع ذلك يجرد هذه الصورة عن لواحق المادة لانه ياخذها جزئية وبحسب مادة مادة وبالقياس اليها ومتعلقة بصور محسوسة مكيفة بلواحق المادة (٣) »

تبع الغزالي من سبقه من الحكماء فرأى وجوب فصل تلك القوة النفسانية الخاصة التي سموها وهما. وهو يعلم ان هذا التقسيم لا وجود له في الحياة الباطنة وقد رأى ان الوهم الرابط بين الادراك الحسي والادراك العقلي موجود عند الحيوانات وبين ذلك اذ قال : « ان الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب المعين المشخص مقرونا بشخصه وبشكله ... الشاة قد ادركت لون الذئب وشكله ثم عداوته فان كان اللون ينطبع في القوة الباصرة فكذا الشكل ... فالعداوة بماذا تدركها ؟ ... ان المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس لا تكون إلّا امثلة لصور جزئية منقسمة فان الادراك معناه حصول مثال المدرك في نفس المدرك ... وكون شكل الذئب مقدرا الا يكفي فان الشاة ادركت شيئا سوى شكله وهو المخالفة والمضادة والعداوة والزيادة عن شكل من العداوة وليس لها مقدار وقد ادركته بجسم مقدر (٤) »

فالوهم اذن لا يُفارق المحسوسات بل نراه مرتبطا بها ارتباطا دائما ففيه ضروب من العواطف اذ لا يمكن ان نسمي ذلك الشعور الغامض الممتزج بالمحسوسات معاني كلية اذ المعنى الكلي لا يقع إلّا مجردا عن عالم الحواس والوهم مختلط بها في جميع اطواره .

راينا الحس في عمله واصدار أحكامه . وكأن كل حاسة موكولة بنوع من الادراك فتتنوع الادراكات للشيء الواحد والموجودات كثيرة وكانها منقسمة الى عوالم لا تحصى « وانما خبره (الانسان) عن العوالم بواسطة الادراك وكل ادراك من الادراكات خلق ليطلع الانسان عن عالم من الموجودات ونعني بالعوالم اجناس الموجودات» وكأن هناك تسلسلا في انواع الادراك فالحس يدرك عالما معينا والعقل يدرك عالما آخر. وليس للوهم عالم خاص به بل يشترك في عالمي العقل والحس : والادراك عمل نفساني متركب فيه قبول صورة المدرك والحكم على ان تلك الصورة مطابقة له. ولذا قال الغزالي :

«لتتحقق قبل كل شيء وان فيك حاكما حسيا وحاكما وهميا وحاكما عقليا، والمصيب من هؤلاء الحكام هو الحاكم العقلي . والنفس في اول الفطرة اشد اذعانا وانقيادا للقبول من الحاكم الحسي والوهمي لانهما سابقا في اول الفطرة الى النفس وفاتحاها بالاحتكام عليها فالفت احتكامهما وانست بهما قبل ادراكها الحاكم العقلي فاشتد عليها الفطام عن مألوفها والانقياد لما هو كالغريب عن مناسبة جبلتها. فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه وتوافق حاكم الحس والوهم وتصدقهما الى ان تضبط بالحيلة التي سنشرحها في الكتاب. وان اردت ان تعرف مصداق ما نقوله في تخرص هذين الحاكمين واختلالهما فانظر الى حاكم الحس كيف يحكم: اذا نظرت الى الشمس حكم عليها بانها في عرض مجر وفي الكواكب بانها كالدنانير المنشورة على بساط ازرق، وفي الظل الواقع على الارض للاشخاص المنتصبة بانه واقف بل على شكل الصبي في

مبدا نشئه بانه واقف . وكيف عرف العقل ببراهين لم يقدر الحس على المنازعة فيها ان قرص الشمس اكبر من كرة الارض باضعاف مضاعفة وكذلك الكواكب وكيف هدانا ان الظل الذي نراه واقفا هو متحرك على الدوام والاستمرار ومترق الى الزيادة ترقيا خفي التدريج يكل الحس عن دركه ويشهدالعقل به واغاليط الحس من هذا الجنس تكثر فلا تطمع في استقصائها واقنع بهذه النبذة اليسيرة في انبائه لتطلع به على اغوائه .

واما الحاكم الوهمي فلا تغفل عن تكذيبه بموجود لا اشارة الى جهاته وانكاره شيئا لا يناسب اجسام العالم بانفصال واتصال ولا يوصف بانه داخل العالم ولا خارجه ولولا كفاية العقل شر الوهم في تضليله هذا لرسخ في نفوس العلماء من الاعتقادات الفاسدة في خلق الارض والسماء ما رسخ في قلوب العوام والاغبياء . ولا نفتقر في هذا الابعاد في تضليله وتخييله فانه يكذب فيما هو اقرب الى المحسوسات مما ذكرناه لانك ان عرضت عليه جسما واحدا فيه حركة وطعم ولون ورائحة واقترحت عليه ان يصدق بوجود ذلك في محل واحد على سبيل الاجتماع كل عن قبوله وتخيل ان بعض ذلك مضام للبعض ومجاور له . وقدر التصاق كل واحد بالاخر في مثال ستر رقيق ينطبق على ستر آخر ولم يمكن في حيلته ان يفهم تعدده إلّا بتقدير تعدد المكان.فان الوهم انما ياخذ من الحس والحس في غاية الامر يدرك التعدد والتباين بتباين المكان والزمان فاذا رفعا جميعا عسر عليه التصديق باعداد متغايرة بالصفة والحقيقة حالة فيما هو في حيز واحد ... (٦) »

الوهم والحس

يداخل الوهم الحس في جميع اطواره تقريبا حتى يعسر تفكيك عمل كل منهما . قد رأينا الفرق بين المحسوسات البسيطة والادراك الحسي الكامل . ولكننا لا ندرك محسوسا من المحسوسات إلّا في مكان ولا نتصوره إلّا مقترنا بزمان. ايكون الزمان والمكان

عرضين من الاعراض كاللون والشكل والصوت ام هما اصلان مستقلان لهما ذاتهما ام هما صيغتان للحس سابقان لعمله؟ ربما يكون الوهم قد جردهما من المحسوسات وصيرهما قالبين اجوفين لا حقيقة لوجودهما.

الزمــان

ان الزمان في نظر الغزالي مرور مستمر وانقضاء دائم ومضي لا ينقلب ولايرجع. وكأنه لم ير إلّا الزمان المجرد الذي يمتد كالسطر المستقيم المنزه عن كل اتساع وكل ملاء وذلك هو زمان علماء الهندسة والهيئة والطبيعة القابل للتجزئة والتقسيم والكيل كيلا مضبوطا وانه ليقاس بقياس المكان فتقسم دائرة كل ساعة الى اقسام متساوية يقول لنا المهندسون ان كل قسم منها يساوي ساعة . والحقيقة انا لم نقس زمانا قط بل اكتفينا بقياس قسم من دائرة . وكاننا اعدمنا الزمان عندما اردنا قياسه لانه امر نفساني بل هو نسج حياتنا الباطنة كلها لاندركه ادراكا صحيحا إلّا اذا رجعنا الى ضميرنا فاخليناه عن جميع التأثرات الاجنبية عنه فلا نسمع صوتا ولا نرى شكلا ولا لونا ولا صورة.ثم سعينا في ازالة افكارنا وارائنا وعزلها عنا وتخلينا عن عواطفنا ونسينا العالم وما فيه وانفسنا وما احتوت عليه . فانا نشعر اذاك بضرب من المرور او بنوع من التدفق المستمر قد حلله برغسون تحليلا عميقا وشبهه بالانغام الموسيقية المتركبة من اصوات مستقلة متوالية.وان ذلك الزمان النفساني كالارض المبسوطة تحت جميع الحوادث النفسانية او كالسماء الممتدة فوقها بل ما الحوادث النفسانية إلّا كنه ذلك الزمان وقد تثار بعضها وتضاء بنور الشعور فتظهر كالنجوم في السماء وما النجوم إلّاقسم ضئيل من ذلك الفضاء المتسع .

اراد برغسون ان ينبئنا عن الزمان النفساني فكاد ينفي كل زمان ، اذ من ذلك المرور الدائم في حياتنا الباطنة لا يبقى لنا إلّا الحاضر وان لم يكن متشابها ولا متجزئا،والزمان

مع ادراك ذلك المرور ادراك القبل والبعد، اي ادراك التوالي والتعاقب .وقد سعى بعض علماء النفس من الالمان مثل «فندت Wundt » و «شومان Schumann » و «مومان Meumann » وغيرهم في تحقيق ذلك بطريقة علمية تجريبية فرأوا ان البعد والقبل لا يدركان بالاضافة الى الحوادث النفسانية إلّا اذا تكون في النفس الحادث الثاني وتأثير الاول ما زال موجودا فيها لم ينطفىء تماما ، ثم يأتي الحادث الثالث وتأثير الاولين باق. فتتركب منها جميعا النغمات او الرنات التي تحدث عنها برقسون. ثم يتكون في آن واحد الشعور بالقبل والبعد لان ذلك الشعور لا يحصل إلّا اذا تجاورت الحوادث في النفس ووقعت غير منفصلة .فاخذ هؤلاء العلماء يقيسون بضبط الزمان الذي تبقى فيه النفس متأثرة بمؤثر حسي بعد انفصال الحس عن ذلك المؤثر : فرأوا انه يكفي للعين جزء من خمسمائة من الثانية لتفرق بين شرارة كهربائية وتابعتها. وربما يكون جزء من المائة من الثانية كافيا بالنسبة للسمع ليدرك صوتين بسيطين متواليين . ثم بعد ذلك يكون ادراك الزمان النفساني الملآن نتيجة ضرب من الحركة النفسانية المتوازنة في صعودها ونزولها او ذهابها وايابها وملئها وفراغها من انواع المحسوسات وتأثرها بتدرج قوة المحسوسات وضعفها .

اراد هؤلاء العلماء ان يوضحوا لنا حقيقة الزمان وكأنهم ادخلوه في الحوادث النفسانية ادخالا ووضعوه فيها وضعا ليتمكنوا بتحليلهم من اخراجه وبيانه . اذ وزنوا وكالوا وقاسوا الزمان اللازم لادراك الزمان. ثم اعتمدوا على الحركات النفسانية ليظهروها اسا للزمان وكأنهم لم يتفطنوا ان المدة الزمانية هي الاصل وان الحوادث معتمدة عليها وخارجة منها وكأننا في هذا البحث لم نصل بعد الى حل مشكل الزمان.

دقق الغزالي بحثه في الزمان عندما اراد الرد على الفلاسفة فاتى بمثال يقرب لنا فهم الزمان ؛ والمثال نفسه لا يهمنا في بحثنا هذا لكنه يسهل علينا فهم موضوعنا . ابتدأ

الغزالي بتحديد الزمان ،فضبطه ضبطا .فرأى اننا عند ما ندقق النظر لا نجد معنى للزمان إلّا ما مضى منه وانقضى حتى اننا اذا نظرنا الى الحاضر ادمجناه في حقيقة الامر والواقع في الماضي اذ الحاضر بمجرد وجوده يكون ماضيا . اما المستقبل فاننا لا نتصوره إلّا ماضيا اذ نتصور انفسنا موجودين وكأن حوادث المستقبل قد مرت وانقضت وصارت ماضيا.

وهذا كلامه في حقيقة الزمان :

« لقولنا « كان الله ولا عالم »مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا ولم يصح ان نقول كان الله ولا عالم بل الصحيح ان نقول يكون الله ولا عالم ونقول للماضي : كان الله ولا عالم. فبين قولنا : كان ويكون فرق اذ ليس ينوب احدهما مناب الآخر. فلنبحث عما يعود اليه الفرق .ولا شك في انهما لا يفترقان في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث.فانا اذا قلنا في عدم العالم في المستقبل كان الله ولا عالم قيل لنا هذا خطأ . فان كان انما يقال على ما مضى فدل على ان تحت لفظ كان مفهوما ثالثا وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان . والماضي بغيره هو الحركة تمضي بمضي الزمان . فبالضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم . (قلنا) : المفهوم الاصلي من اللفظتين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذى فيه افتراق اللفظتين نسبة لازمة بالاضافة الينا بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا لكنا عند ذلك نقول كان الله ولا عالم. ويصح قولنا سواء اردنا به العدم الاول او العدم الثاني الذي هو بعد الوجود . وآية ان هذه نسبة ان المستقبل بعينه يجوز ان يصير ماضيا يعبر عنه بلفظ الماضي(٧) »

انالزمان الذي هو الماضي لا يتصور إلّا متجها اتجاها واحدا في سيره لا ينقلب ولو انقلب لما كان زمانا . وكأن ذلك هو خاصيته الاصلية الفارقة بينه وبين المكان اذ تنقلب الاتجاهات المكانية فيصير التحت فوقا ويستحيل ان يصير القبل بعدا كما بينه لنا الغزالي فقال :

« واما العدم المتقدم على العالم والنهاية الاولى لوجوده فـذاتي له لا يتصور ان يتبدل فيصير آخرا . ولا العدم المقدر عند افناء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور ان يصير سابقا . فطرفا نهاية وجود العالم اللذان احدهما اول والثاني آخر طرفان ذاتيان لا يتصور التبديل فيهما بتبدل الاضافات البتة(٧) »

لنتساءل : لم لا نتصور في حقيقة الامر إلّا ما مضى وانقضى من الزمان ولا يمكننا ان ندرك المستقبل كمستقبل بل لا ندركه إلّا كماض ؟ ذلك لاننا لا ندرك الزمان إلّا مقترنا بحوادث اما باطنة يدركها الحس الباطني او الحس الخارجي اي حواسنا من سمع وبصر ولمس . فليس للزمان وجود مستقل عن الحوادث وليس له ذات تدرك بكيفية من الكيفيات بل يعمل الوهم عمله فيخيل الينا ان للزمان ذاتا ووجودا شخصيا فيتعدى عالم المحسوسات ويجعله فراغا زمانيا كائنا بعينه : لان الوهم لا يقدر على التخلص من عالم الحس ولا يرى فيه حادثا إلّا بعد حادث آخر ولا يمكنه ان يتصور حادثا لا حادث قبله .

قال الغزالي :

« لله وجود ولا عالم معه . وهذا القدر ايضا لا يوجب اثبات شيء آخر . والذي يدل على ان هذا عمل الوهم انه مخصوص بالزمان والمكان . فان الخصم وان اعتقد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير حدوثه ؛ ونحن وان اعتقدنا حدوثه ربما اذعن وهمنا لتقدير قدمه . هذا في الجسم . فاذا رجعنا الى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير حدوث زمان لا قبل له . وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديرا وفرضا . وهذا مما لا يمكن وضعه في الوهم كما في المكان . فان من يعتقد تناهي الجسم ومن لا يعتقده كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء بل يذعن وهمه لقبول ذلك . لم يألف الوهم حادثا إلّا بعد شيء آخر وكل عن تقدير حادث ليس له قبل هو شيء موجود وقد انقضى . فهذا هو سبب الغلط(٧) »

لا يتصور الزمان في حقيقة امره إلّا مقترنا بالحوادث . وقد حلل الغزالي تصويرنا

للزمان فكأنه وجده لا نهاية له مع ان الحوادث متناهية . وهاك تحليله الدقيق : « لا شك في ان الله تعالى عندكم قادر على ان يخاق العالم قبل ان خلقه بقدر سنة ومائة سنة والف سنة وما لا نهاية له،وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية . فلا بد من اثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدر بعضه امد واطول من البعض . فان قلتم : لا يمكن اطلاق لفظ السنين إلّا بعد حدوث الفلك ودوره فلنترك لفظ السنين ولنورد صيغة اخرى فنقول : اذا قدرنا ان العالم من اول وجوده قد دار فلكه الى الآن بالف دورة مثلا فهل كان الله سبحانه قادرا على ان يخلق قبله عالما ثانيا مثله بحيث ينتهي الى زماننا هذا بالف ومائة دورة ؟ فان قلتم : لا . فكأنه انقلب القديم من العجز الى القدرة او العالم من الاستحالة الى الامكان . وان قلتم : نعم ، ولا بد منه.فهل يقدر على ان يخلق عالماثالثا بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائتي دورة فلا بد من نعم . فنقول هذا العالم الذي سميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثا وان كان هو الاسبق هل امكن خلقه مع العالم الذي سميناه ثانيا وكان ينتهي الينا بالف ومائتي دورة والاخر بالف ومائة دورة وهما متساويان في مسافة الحركة وسرعتها ؟ فان قلتم نعم . فهو محال : اذ يستحيل ان يتساوى حركتان في السرعة والبطء ، ثم ينتهيان الى وقت واحد والاعداد متفاوتة. وان قلتم : ان العالم الثالث الذي ينتهي بالف ومائتي دورة لا يمكن ان يخلق مع العالم الثاني الذي ينتهي الينا بالف ومائة دورة بل لا بد ان يخلقه قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم العالم الثاني على العالم الاول وسميناه الاول لانه اقرب الى وهمنا اذا ارتقينا من وقتنا اليه بالتقدير فيكون قدر امكان هو ضعف امكان آخر ولا بد من امكان آخر هو ضعف الكل . فهذا الامكان المقدر المكمم الذي بعضه اطول من البعض بمقدار معلوم لا حقيقة له إلّا الزمان . فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات الباري تعالى على التقدير ولا صفة عدم العالم اذ العالم ليس شيئا حتى يتقدر بمقادير مختلفة ، والكمية صفة فتستدعي ذا كمية ، وليس ذلك الحركة والكمية إلّا الزمان الذي هو قدر الحركة . فاذن قبل العالم

عندكم شيء ذو كمية متفاوتة وهو الزمان . فقبل العالم عندكم زمان (٧)».

كأن مشكل الزمان زاد توعصا وتعقيدا. اذ كيف يمكن ان يكون الزمان متنـــاهيا بانتهاء الحوادث ويكون لا نهاية له ولا حد؟ ولو دققنا البحث قليلا لراينـــا المشكل لا اصل له وما هو إلّا من عمل الوهم . اذ ينبغي ان لا ننسى ان الوهم متوسط بين الحس والعقل، والعقل بطبيعته يدرك ما لا نهاية له فلا يمكن ان يحد في تفكيره واستنباطه كما قال الغزالي :

« العقل يدرك المعقولات . والمعقولات لا تتصور ان تكون متناهية . نعم ! اذا لاحظ العلوم المتحصلة فلا يكون الحاضر الحاصل عنده إلّا متناهيا لكن في قوته ادراك ما لا نهاية له.. فان اردت له مثالا فخذ من الحساب فانه يدرك الاعداد ولا نهاية لها بل يدرك تضعيف الاثنين والثلاثة وسائر الاعداد ولا يتصور لها نهاية : ويدرك انواعا من النسب بين الاعداد ولا يتصور لها نهاية بل يدرك علمه بالشيء وعلمه بعلمه بالشيء وعلمه بعلمه بعلمه . وقوته في هذا الوجه لا تقف عند نهاية (٨) » فينبغي ان نرجع الى العـــقل فاذا لم يمنع صريح العقل « وجود جسم متناه بحكم الدليل لا يلتـــفت الى الوهم وكذلك صريح العقل لا يمنع وجودا مفتتحا ليس قبله شيء :وان قصر الوهم عنه فلا يلـــتفت اليه لان الوهم لما لم يالف جسما متناهيا إلّا وبجنبه جسم آخر وهواء يخيـــله خلاء لم يتمكن في ذلك في الغالب ». كأن الغزالي لم ينفطن الى انه جعل قبل العالم قبلا بمجرد ما قال ان الله موجود قبل العالم ففرض ان هناك زمانا قبل وجود العالم وذلك لانه اكتفى بالرد على الفلاسفة ولم يتماد في بحثه العلمي. وقد رد الفيلسوف الالماني «كانت» Kant على سابقيه من الفلاسفة ثم تمـــادى في بحثه وكأنه وجد حلا مقنـــعا لمشكل الزمان سنبينه فيما بعد.

المـــكان

سعى علماء النفس في الابتعاد عن المشاكل الفلسفية وارادوا ان يتخلصوا في بحثهم

من الفضاء المحض والمكان المطلق الذي يستعمله المهندسون وعلماء الطبيعة . وان يبحثوا بحثا تجريبيا عن كيفية امتداد احساساتنا الخارجية اي اتصالنا على طريق حواسنا بالاشياء بحيث نجدها ذات طول وعرض وعمق . ولا يهمنا في البحث العلمي ان كان المكان صيغة لحواسنا موجودة فيها قبل اتصالها بالاشياء او كان المكان عرضا من الاعراض لجميع الاجسام . فانا نشاهد عند بحثنا ان المكان يختلف باختلاف الحواس وان هناك مكانا للمس ومكانا مرئيا ومكانا مسموعا ومكانا توجده حركات العضلات .

نجد في عواطفنا وشهواتنا وارادتنا العمل ضروبا من الاتجاهات التي تمليها علينا حياتنا الجسمية نفسها واننا نوجه جسمنا حسب تلك الاتجاهات ثم نقوم بالحركات اللازمة لارضاء تلك الشهوات وتسكين تلك العواطف والنزول عند اوامر الارادة فيكون اول شعورنا بالمكان شعورا يعتريه بعض الغموض لانه متعلق تعلقا عظيما بجسمنا . فندرك مركز الاشياء التي تهمنا بالنسبة لذلك الجسم . فنفرق شيئا فشيئا بين الوراء والامام والفوق والتحت واليمين والشمال . وكأن ذلك التفريق اصل لكل مكان. وانا لنشعر ايضا بمركز جسمنا بالنسبة لسطح الارض فنتفطن اذا ملنا يمينا او شمالا او اذا انتصبنا واقفين او اذا اضطجعنا . لان ناموس الجاذبية العام الذي تهوي بمقتضاه جميع الاجسام نحو الارض حسب خط مستقيم وزاوية قائمة له تاثير عظيم على اعصابنا . حتى اننا اذا اكثرنا من الميلان كما يقع لمن ركب سفينة لا يقر قرارها على الامواج يعترينا دوران ثم انفعالات عصبية تفضي الى القيء

مكان اللمس

نحس بلمسنا ، اي باطراف الاعصاب المنتشرة في جسمنا ، البارد والحار والناعم الاملس والخشن ، فندرك ضروبا من الصفات المتنوعة . فلو مس جلدنا راس ابرة في موضعين مختلفين لاحسسنا ضربين من البرد مختلفين بعض الاختلاف في الصفة . يقول بعض علماء النفس اننا نفرق في اول امرنا بين صفتي البرد اذا شعرنا بهما

لحظة واحدة ثم نعتمد على ذلك الفرق لنفرق بين مكانيهما فنرجع الصفـات المحضة الى امتداد مكاني .

المكان المرئي

ان البصر لا يرى في حقيقة الامر إلّا الالوان واختلافها وتنوعها ودقائقها اي انه لا يشاهد إلّا صفات محضة. ويؤيد البحث العلمي ذلك اذ ليس في الرؤية نفسها امتداد وقد قال الفيلسوف الانقليزي « بركلي Berkeley » : « ان المسافة عبارة عن خط مستقيم يلتقي مع العين حسب زاوية قائمة فلا يمكن ان يصل منهـا الى عمق العين إلّا نقطة وتلـك النقطة لا تتغير بتغير المسافة (٩) » فلو وضعنا نقطتي ضوء قريبتي المسافة ثـم كشفنا عنهـما للعـين لمدة يسيرة لاحسسنـا في لحـظة واحدة احسـاسين متشابهين في جميـع صفاتهما ما عدا افتراقهما في النقطتين من العين اللتين تاثرتا بهما. واذا اضفنا حركات العضلات المتحكمة في العين اللازمة لرؤية الاجسام البعيدة بعضها عن بعض فهمنا كيف يمكن لنا ادراك الامتداد. اما العمق فانا لاندركه إلّا بحركات العينين معا فالعين الواحدة لا تدرك العمق .

لم يبحث هؤلاء العلماء إلّا عن كيفية ادراكـنا للمكان الحسي وينبغي ان نتفطن انهم في بحثهم لم يطلعونا عن استنباط وتكوين المكان من الحس نفسه بل اقتصروا على افتراض وجود المـكان اذ لا يمكنهم ان يتكلموا عن نقطتين مختلفتين وعن مسافة فاصلة بين العين والشيء المرئي إلّا اذا افترضوا وجود المكان افتراضا سلموا به تسليما . فبقي مشكل المكان غامضا بعد بحثهم كما كان قبله .

نتصور المكان فضاء خاليا ذا ثلاث اتجاهات،طول وعرض وعمق، لا يحده حد ولا نهاية له في جميع اتجاهاته، متشابها في جميع اجزائه .

يبين لنا الغزالي ان ذلك المكان الذي نتصوره بذهننا لا حقيقة له ولا وجود اذ

غاية ما نعلم منه هو ان جميع المحسوسات ذات امتداد اي ان جميع الاجسام مكانية موجودة الواحد تلو الآخر او حذوه .حتى ادعى بعض الفلاسفة ان ذلك الفضاء الفارغ اي الخلاء المطلق لا يفهم اصلا . فقال : « يعجز الوهم عن ان يقدر تناهي الجسم في جانب الراس مثلا إلّا على سطح له فوق فيتوهم ان وراء العالم مكانا اما ملاء واما خلاء . واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد ابعد منه كل الوهم عن الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نفر عن قبوله . وكما جاز ان يكون الوهم في تقديره فوق العالم خلاء هو بعد لا نهاية له مخطئا وبين له خطأه بان يقال له الخلاء ليس مفهوما في نفسه اما البعد فهو تابع للجسم الذي يتباعد اقطاره فاذا كان الجسم متناهيا كان البعد الذي هو تابع له متناهيا فانقطع الملاء .والخلاء غير مفهوم في نفسه فثبت انه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن لقبوله (١٠) ».

ان الغزالي اثناء مناقشته الفلاسفة اوضح لنا خاصيات المكان فارانا انه مكان مطلق ليس فيه اتجاه مخصوص ولا ما يفرق اجزاءه ويميز بعضها عن بعض وليس له غاية يقف عندها ولا نهاية تكون كحد له . فقال :

« ان العالم ليس له فوق ولا تحت بل هو كري وليس للكرة فوق ولا تحت بل ان سميت جهة فوق من حيث انه يلي رأسك والآخر تحت من حيث يلي رجليك ؛ فهو اسم تجدد له بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرت على الجانب الآخر من كرة الارض واقفا يحاذي اخمص قدمه اخمص قدمك : بل الجهة التي تقدرها فوقك من اجزاء السماء نهارا هي بعينها تحت الارض وما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدورة . واما الاول لوجود العالم لا يتصور ان ينقلب آخرا وهو كما لو قدرنا خشبة احد طرفيها غليظ والآخر رقيق واصطلحنا

على ان نسمي الجهة التي تلي الدقيق فوقا الى حيث ينتهي والجانب الآخر تحتا لم يظهر لهذا اختلاف ذاتي في اجزاء العالم : بل هي اسامي مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها انعكس الاسم والعالم لم يتبـدل فالفوق والتحت نسبة محضة اليك لا تختلف اجزاء العالم وسطوحه فيه . . . فاذا امكننا ان نقول : ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم ان تقولوا : ليس لوجود العالم قبل ولا بعد . واذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد. (قلنا) : لا فرق . فانه لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ الوراء والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهل خارج العالم شيء من ملاء او خلاء ؟ فيقولون : ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء . وان عنيتم بالخارج سطحه الاعلى فله خارج وان عنيتم غيره فلا خارج له . وكذلك اذا قيل لنا : هل لوجود العالم بداية اي طرف منه ابتداء فله قبل على هذا : كما للعالم خارج على تأويل انه الطرف المكشوف والمنقطع السطحي. وان عنيتم بقبل شيئا آخر فلا قبل للعالم كما انه اذا عني بخارج العالم شيء سوى السطح قيل لا خارج للعالم . وان قلتم لا يعقل مبتدا وجود لا قبل له فيقال : لا يعقل متناهي وجود من الجسم لا خارج له (١٠) »

يتصور الوهم ان الاجسام تنقطع بانقطاع امتدادها وان وراء مجموع الاجسام اي وراء ما نسميه العالم بنجومه وافلاكه مهما امتدت فضاء لا جسم فيه اي خلاء مطلقا . والخلاء عدم ولا يمكن للعدم ان يكون موجودا ولكن الوهم لا يعبأ بالعقل ويبقى جازما بان الخلاء موجود وانه يقاس كما تقاس الاجسام : « فانا نقول هل كان في قدرة الله ان يخلق الفلك الاعلى في سمكه اكبر مما خلقه بذراع ؟ فان قالوا : لا ، فهو تعجيز . وان قالوا : نعم . فبذراعين وثلاثة اذرع . وكذلك يرتقي الامر الى غير نهاية . ونقول : في هـذا اثبات بعد وراء العـالم له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراعين ما كان يشغل ما يشغله الاكبر بذراع. فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعي ذا كمية وهو الجسم او الخلاء .

فوراء العالم خلاء او ملاء . فما الجواب عنه ؟ وكذلك هل كان الله قادرا على ان يخلق كرة العالم اصغر مما خلقه بذراع ثم بذراعين؟ وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملاء والشغل للاحياز اذ الملاء المنتفي عنه نقصان ذراعين اكثر مماينتفي عنهنقصان ذراع واحد.فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقدرا (١٠)»

الزمان والمكان

ليس للزمان ولا للمكان وجود ذاتي بل ندركهما عند ادراكنا للمحسوسات فالزمان تابع لحركة الاجسام والمكان تابع لامتدادها.وقد يخيل للوهم انهما موجودان وقد لخص الغزالي بحثه فيهما فقال : « كما ان البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذاك امتداد اقطار الجسم. وكما ان قيام الدليل على تناهي اقطار الجسم منع من اثبات بعد وراءه فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه.فان كان الوهم متشبثا بخياله وتقديره ولا يرعوي عنه فلا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت.فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه جاز اثبات قبل لاقبل قبله محقق الاخيال وهم كما في الفوق(١٠)».

ثم زاد الغزالي بحثه تدقيقا ليظهر الفرق بين حكم الوهم وحكم العقل فقال :

« وجوابنا في تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم في تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق . فان قيل نحن نقول ان ما ليس بممكن فهو غير مقدور وكون العالم اكبر مما هو عليه او اصغر منه ليس بممكن فهذا العذر باطل من اوجه ، احدها ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض

والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين النفي و الاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو كحكم بارد فاسد. الثاني انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن ان يكون اكبر منه ولا اصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن عن علة(١٠)»

وصل الغزالي في بحثه الى بيان حقيقة الزمان والمكان اي انهما لا يظهران إلّا في المحسوسات اي عند ادراكنا لها. فهما مقترنان بها لا يفارقانها ابدا ولم يتماد في بحثه كما تمادى اكبر فيلسوف في النقد العقلي « كانت Kant » الذي اثبت ان الزمان والمكان صيغتان للحس موجودان فيه بالقوة لا بالفعل غريزة وجبلة لا يظهران إلّا عند ادراك الحس الحسيات . فهما شرط للادراك الحسي. ولذا امكن للوهم ان يخلصهما من جميع المحسوسات وان يتخيل انهما موجودان في ذاتهما. ولو امعنا النظر في ذلك الوجود لرأيناه يقتصر على انهما قالبان اجوفان لاشيء فيهما اي لا وجود لهما حقيقي. فلا غرابة اذا رأينا الوهم يتشبث بوجودهما ويجزم به جزما باتا اذ هما الوهم نفسه. فلو انعدما لانعدم الوهم، فيكون الوهم في حقيقته صيغة المحسوسات. ولم يتصرف العقل في المحسوسات اي لم يدركها إلّا بصيغتها ولذا امكنه ان يتفق مع الوهم . فاذا تخلص الوهم من العقل واراد ان يحكم ويتصرف من غير اعانته ضل اذ ليس له ان يحكم لانه صيغة محضة. يحدثنا الغزالي عن الوهميات الصرفة فيقول :

« هي قضايا يقضي بها الوهم الانساني قضاء جزما بريا عن مقارنة ريب وشك كحكمه في ابتداء فطرته باستحالة وجود موجود لا اشارة الى جهته وان موجودا قائما بنفسه لا يتصل بالعالم ولا ينفصل عنه ولا يكون داخل العالم ولا خارج محال. وهذا يشبه الاوليات العقلية مثل القضاء بان الشخص الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد والواحد اقل من الاثنين وهي اقوى من المشهورات التي مثلناها بان العدل جميل والجور قبيح. وهي مع هذه القوة كاذبة مهما كانت في امور متقدمة على المحسوسات او اعم

منها لان الوهم انس بالمحسوسات فيقضي لغـير المحسوس بمثل مـا الفه في المحسوس وعرف كونه كاذبا من مقدمات يصدق الوهم باحادها لكن لا يذعن للنتيجة اذ ليس في قوة الوهم ادراك مثلها . وهذا اقوى المقدمات الكاذبة فان الفطرة الوهمية تحكم بهـا حسب حكمها في الاوليات العقلية . ولذلك اذا كانت الوهميات في المحسوسات كانت صادقة يقينية وصح الاعتماد عليها كالاعتماد على العقليات المحضة وعلى الحسيات (٦) »

ان الوهم بطبعه لا يدرك في الحسيات نفسها الصفـات او الاعراض المختلفة المنسوبة الى جسم واحد في آن واحد.

« فانه يكذب فيما هو اقرب الى المحسوسات ... لانك ان عرضت علـيه جسما واحدا في حركة وطعم ولون ورائحة واقترحت علـيه ان يصدق بوجود ذلك في محل واحد على سبيل الاجتماع كاع (١) عن قبوله وتخيل ان بعض ذلك مضام ومجاور له وقدر التصاق كل واحد بالاخر في مثال ستر رقيق ينطبق على ستر آخر .ولم يكن في جبلته ان يفهم تعدده إلّا بتقدير تعدد المكان. فان الوهم انما ياخذ من الحس .والحس في غاية الامر يدرك التعدد والتباين بتباين المكان او الزمـان فاذا رفعـا جميعا عسر عليه التصديق باعداد متغايرة بالصفة والحقيقة حالة فيما هو حيز واحد (٦) »

ليس جميع ما في الوهم كاذبا وليس جميع ما فيه صادقـا وانه ليعسر على العقل احيانا التفريق بين صدق الوهم وكذبه .« ان القضايـا الوهمية لما انقسمت الى ما يصدق والى ما يكذب وكانت الكاذبة منها شديدة الشبه بالصادقة اعترض فيها قضايا اعتاص على النفس تمييزها عن الكاذبة ولم يقو عليها إلّا من ايده الله بتوفيقه واكرمه بسلوك منهاج الحق بطريقه. فانقسمت العقليات الى ما هان دركها على الاكثر والى

(١) كاع اي عجز واعرض وانثنى

ما استعصى على عقول الجماهير إلّا على الشذاذ من اولياء الله تعالى المؤيدين بنور الحق الذين لا تسمح الاعصار الطويلة بوجود الاحاد منهم فضلا عن العدد الكثير الجم(٦) »

وصل الغزالي في نقده الدقيق للعقل البشري الى بعض الحقائق الخطيرة اذ بين لنا السر الدفين في تقدم العلوم الحسابية والطبيعية كما بين اسباب الاضطراب والاختلاف في العقليات الصرفة فقال :

« ان العقل استدرج الحس والوهم الى امور يساعدانه على دركها من المشاهدات الموافقة للموهوم والمعقول ،واخذ منها مقدمات يساعد الوهم عليها ورتبها ترتيبا لا ينازع فيه . واستنتج منها بالضرورة نتيجة لم يسع الوهم التكذيب بها اذا كانت مأخوذة من الامور التي لا يتخلف الوهم والعقل عن القضاء بها وهي العلوم التي لم يختلف فيها الناس من الضروريات والحسيات واستسلمها من الحس والوهم وارتهنها منها . فصدق بان النتيجة اللازمة منها صادقة حقيقية . ثم نقلها العقل بعينها على ترتيبها الى ما ينازع الوهم فيه واخرج منها نتائج . فلما كذب الوهم بها وامتنع عن قبولها هان على العقل مؤونته فان المقدمات التي وضعها كان الوهم يصدق بها على الترتيب الذي رتبه لانتاج النتيجة فكأن الوهم قد سلم لزوم النتيجة منها فتحقق الناظر ان اباء الوهم عن قبول النتيجة بعد التصديق بالمقدمات والتصديق بصحة الترتيب المنتج لقصور في طباعه وجبلت عن درك هذه النتيجة لا لكون هذه النتيجة كاذبة لان ترتيب المقدمات منقول من موضع ساعد الوهم على التصديق بها . فاذن غرضنا في هذا الكتاب ان ناخذ من المحسوسات والضروريات الجبلية معيارا للنظر حتى اذا نقلناه الى الغوامض لم نشك في صدق ما يلزم منها . ولعلك الان تقول : فان تم للنظار ما ذكرتموه فلم اختلفوا في المعقولات وهلا اتفقوا عليها اتفاقهم على النظريات الهندسية والحسابية التي يساعد الوهم العقل فيها(٦)».

مراجع الفصل

(١) برفسون « المادة والذاكرة » ص ١٧٣

(٢) الفارابي « الفصوص » ص ١٥٣

(٣) ابن سينا « النجاة » ص ٢٨٧

(٤) الغزالي « تهافت الفلاسفة » ص ٧٢ و ٧٣

(٥) المنقذ من الضلال ـ (٦) معيار العلم ص ٢٥ و ٢٦

(٧) التهافت ـ (٨) مشكاة الانوار

(٩) بركلي الانفليزي « نظرية الرؤية » ـ الفصل الثاني

(١٠) التهافت



المعنى الكلي

الفرق بين علم النفس و المنطق

نوضح هنا ما رأيناه موجزا في اول الكتاب اي كيف يكتشف عقلنا الحقيقة وماهي طرق تفكيره وكيف يتأثر الانسان بوسطه وتتحكم فيه العادات والسنن المتبعة في المجتمع والمعتقدات وكيف يغتر واسباب غروره.ذلك ما يبحث فيه علم النفس. أنقول حينئذ ان علم النفس يقتصر على تحليل العقل في غلطه فقط اي عندما يكون العقل امرا شخصيا لا ينظر الى الحقيقة المطلقة التي لا تتزيى بزي الافراد اي الحقيقة السرمدية التي تفرض نفسها فرضا وان انعدم العقل، الموجودة في ذاتها الغنية عن الانسان:وهل هناك حقيقة اصلا ام هي متعلقة بالعقل يولدها توليدا حسب فطرته وقوانينه لاوجود لها إلّا به وفيه ؟ فعلم النفس يبحث عن عمل العقل والاسباب المؤثرة في حكمه مهما كانت. والمنطق لا ينظر الى ذلك بل يبحث عن الطرق الموصلة الى الحقيقة فيفترض القوانين

العقلية موجودة سابقة وينقدها ليبين انها توصل الى الحقيقة او انها عاجزة عن الايصال اليها.

لقد اوضح لنا الغزالي معتمدا على علم النفس طرق العقل في تصوره وعمله ثم زاد علوا فانتقد نقدا متينا قوانين العقل نفسها فارانا ان العقل لا يتصل بالوجود اصلا إلّا على طريق الحس : وارانا ان الحس في اتصاله بالمحسوسات يتسيطر عليها ويعطيها صيغتها او بعبارة ادق يفرغها في قالبه الخاص فيدخلها الوهم ضمن الزمان والمكان حتى ليقول لنا الغزالي جازما : « لا يحل في العقل إلّا ما يحل في الحس(١) ».

عمل العقل

يدرك الحس الاشياء مركبة تركيبا قد شارك فيه العقل فأكسبه وحدة. فعندما نرى شجرة معينة نرى في آن واحد الوانها المختلفة وشكلها ونرى انها من جنس الشجر. وكذلك عندما تنظر الى دار تحترق نرى الدار بما فيها من اعراض واللهيب ودخانه. ثم يفصل العقل تلك الوحدة المركبة التي اتى بها الحس فيفصل في الشجرة الالوان والشكل كما يفصل الحريق عن الدار. ثم يقوم بعملية جديدة فيركب مرة ثانية ما كان فصله ويقول . « الدار تحترق » اي يربط بين الدار والاحتراق ، او بين اللون الاخضر والشجرة . والعقل في عمله كله لا يدرك الاشخاص او الاعيان ولا يمكنه ان يتصرف إلّا في المعاني الكلية وسنبين ذلك بيانا واضحا . يلخص لنا الغزالي قول الفلاسفة في ادراك العقل للمعنى الكلي فيقول . : « القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون احوالا . فتدرك الانسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص انسان معين ، وهو غير الشخص المشاهد . فان المشاهد في مكان مخصوص ومقدار مخصوص ووضع مخصوص . والانسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الامور ، بل يدخل فيه كل ما ينطلق عليه اسم الانسان وان لم يكن على لون المشاهد وقدره ووصفه

ومكانه ..بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه . بل لو عدم الانسان لبقي حقيقة الانسان في العقل مجردا عن هذه الخواص . وهكذا كل شيء يشاهده الحس مشخصا . فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص كليا مجردا عن المواد والاوضاع حتى تقسم اوصافه الى ما هو ذاتي مثل الجسمية للشجر والحيوان والحيوانية للانسان والى ما هو عرضي له كالبياض والطول للانسان والشجر ونحكم بكونه ذاتيا وعرضيا على جنس الانسان والشجر وكل ما يدركه لا على الشخص المشاهد . فدل على ان الكلي المجرد عن القرائن المحسوسة معقول عنده وثابت في عقله وذلك الكلي المعقول لا اشارة اليه ولا وضع له ولا مقدار . فاما ان يكون تجرده عن الوضع والمادة بالاضافة الى المأخوذ منه وهو محال.فان المأخوذ منه ذو وضع . واين . ومقدار . وإلّا لو ثبث ذلك لثبت للذي حل فيه (١) » . كأن الفلاسفة عندما نظروا الى المعنى العقلي الكلي قطعوا الصلة بينه وبين المحسوس وظنوا انه لايمت اليه بسبب ، فاعترض عليهم الغزالي وبين لنا حقيقة أدركها علماء النفس في يومنا هذا ادراكا ثابتا اذ ليس للمعاني الكلية وجود عقلي مستقل وليس الكلي شيئا ثابتا في ذاته لا يتغير ولا يتبدل بل ماهو إلّا ملخص عمليات عقلية وارتباطات واتصالات بين الاشياء الموجودة في الحس:فالبياض مثلا الذى يشاهده الحس في الحائط والانسان والزهرة عبارة عن صلة عقلية اوجدها العقل بين اشياء مختلفة. يقول الغزالي :

« أن المعنى الكلي الذي وصفتموه حالا في العقل غير مسلم : بل لا يحل في العقل إلّا مايحل في الحس ولكن يحل في الحس مجموعا ولا يقدر الحس على تفصيله ثم اذا فصل كان المفصل المفرد عن القرائن في العقل في كونه جزئيا كالمقرون بقرائنه. إلّا ان الثابت في العقل يناسب المعقول وامثاله مناسبة واحدة . فيقال انه كلي على هذا المعنى (١)».

ينبغي ان نحقق المعنى الكلي قبل ان نخوض في تكوينه، وان نفرق بين المعقول

والمحسوس، اذ لا ندرك بالحس إلّا لونا معينا في شخص معين. فبياض انسان خاص ليس كبياض انسان آخر ولا كبياض حائط معين وزهرة محسوسة: فبياض كل منهم لا يفارق صاحبه مشترك مع صفات اخرى مقترن بمكان معين وشكل مضبوط. بخلاف معنى البياض الذي يشترك فيه الحائط والانسان والزهرة. يقول الغزالي: « ينكشف هذا بالفرق بين المعقول والمحسوس. فان الانسان معقول وهو محسوس يشاهد في شخص زيد مثلا. ونعني بكونه مدركا من وجهين ان الانسان المحسوس قط لا يتصور ان يحس إلّا مقرونا بلون مخصوص وقدر مخصوص ووضع مخصوص وقرب او بعد مخصوص. وهذه الامور عرضية مقارنة للانسانية ليست ذاتية فيها: فانها لو تبدلت لكان الانسان هو ذلك الانسان فاما الانسان المعقول فهو انسان فقط يشترك فيه الطويل والقصير والقريب والبعيد والاسود والابيض والاصغر والاكبر اشتراكا واحدا. فاذن عندك قوة يحضرها الانسان مقترنا بامور غريبة عن الانسانية ولا يتصور ان تحضرها إلّا مقرونة بهذه الامور الغريبة، فتسمى تلك القوة حسا وخيالا: وعندك قوة اخرى يحضرها الانسان مجردا عن الامور الغريبة وان فرضت اضدادها لم تؤثر فيه. وتسمى تلك القوة عاقلة. فقد ظهر لك ان بين ادراك الحس للشخص المعين الذي تكتنفه اعراض غريبة لا تدخل في ماهيته وبين ادراك العقل لمجرد ماهية الشيء غير مقرون بما هو غريب عنه غاية التباعد. والاحكام الكلية على الماهية الكلية المجردة عن المواد والاعراض الغريبة (٢) . »

تكوين المعنى الكلي

لا يمكن ان نفصل في بحثنا عن العقل المعنى الكلي عن العمليات العقلية نفسها. اذ ذلك المعنى نتيجة العمليات العقلية وغاياتها كما ان الحكم العقلي يكونها في اول الامر ثم يتخذها اصلا له. فالامر متشعب يعسر تفصيله لان العقل لا يأتي بالمعاني الكلية من عالمه الخاص ولا يكونها من نفسه ولا يصدرها من ذاته ولكنه يعتمد على الحس فيتخذه

اساسا وعمدة وبه تتنتج منه بعمل متواصل تلك المعاني التي يتصرف فيها. وهو لا يفارق الحس إلّا ليرجع اليه. فتكون المعقولات الموجودة في العقل امورا عامة اي ارتباطات تربط بين الاشخاص الموجودة في الحس. فيقتصر العقل على تجريد الامر العام الذي يجده مقترنا بامور اجنبية عنه في كل شخص من الاشخاص. فيعتمد في ذلك التجريد اولا على التشابه. وهـذا التشابه نفسه الذي يدركه العقل هو امر عقلي وعمل له اذ بياض الزهرة غير بياض الحائط مستقل عنه في المكان مخالف له في الوضع والشكل. فالعقل هو الذي يربط بين بياض هذا وبياض ذاك فيدرك التشابه بينهما ثم يعتمد على ذلك التشابه فيجرد البياض مما يختلط به في الزهرة والحائط والانسان ويدرك بياضا عاما ليس ببياض زهرة مخصوصة ولا انسان معين بل بياضا يشترك فيه كل ابيض. يقول الغزالي :

« اعلم ان الموجودات تنقسم الى موجودات شخصية معينة وتسمى اعيانا واشخاصا وجزئيات. والى امور غير معينة وتسمى الكليات والامور العامة. فاما الاعيان الشخصية فهي الامور المدركة اولا بالحواس كزيد وعمرو وهذا الفرس وهذه الشجرة وهذه السماء وهذا الكوكب وامثالها وكذا هذا البياض وهذه القدرة: فان التعين يدخل على على الاعراض والجواهر جميعا. ثم هذه الاشخاص كزيد وهذا الفرس وهذه الشجرة وهذا البياض لا تشترك في اعيانها. اذ عين هذا الشخص ليس هو عين الشخص الاخر، إلّا انها تتشابه بامور كتشابه هذه الثلاثة في الجسمية وتشابه الفرس والانسان دون الشجر في الحيوانية. فما به التشابه للاشياء يسمى الكليات والامور العامة. وقد تشابه زيد وعمرو بعد التشابه في الجسمية والحيوانية والانسانية في الطول والبياض ايضا. فيكون الطول الذي به التشابه وكذا البياض امرا عاما شاملا لهما شمولا واحدا لا على ان بياض هذا هو بياض ذاك وطول هذا طول ذاك بعينه. ولكن على معنى سننبه عليه عند تحقيقنا لمعنى الكلي وثبوته في العقل وهو ادق ما ينبغي ان يدرك في المعقولات (٣) »

ان المشابهة وحدها لا تكفي لتجريد المعنى الكلي وتكوينه . وانا نجد الاختلاف معينا عظيما على ذلك التجريد. وقد نبه الفيلسوف الامريكي «وليام جيمس William James » على ذلك اذ قال : « لو كانت جميع الاجسام الباردة نادية وجميع الاجسام النادية باردة ولو كانت جميع المائعات شفافة ولو لم يكن جسم شفافا غير مائع لعسر علينا التفريق بين البارد والنادي او المائع والشفاف.ولكن ما يشترك تارة مع شيء وطورا مع شيء اخر يسير نحو الانعزال عنهما جميعا والتفكيك ويصير بالاضافة الى العقل موضوع عام مجرد. ويمكن ان نسمي ذلك قانون التفكيك المعتمد على الاختلافات والتغييرات المقترنة في الزمان » يقع التجريد العقلي اي تفكيك صفات الجسم الواحد وتمييز كل منها حسب اتفاق ذلك الجسم وغيره في صفة واختلافه في اخرى . وقد اوضح لنا الغزالي ذلك فقال :

« فان قيل وكيف حصل بمشاهدة شخص جزئي علم كلي وكيف اعان الحس على تحصيل ما ليس بمحسوس ؟ قلنا الحس يؤدي الى القوة الخيالية مثل المحسوسات وصورها حتى يرى الانسان شيئا ويغمض عينه فيصادف صورة الشيء حاضرة عنده على طبق المشاهد حتى كانه ينظر اليه بالقوة الخيالية غير قوة الحس . وليست هذه القوة لكل الحيوانات بل من الحيوانات ما تغيب صورة المحسوس عنه بغيبة المحسوس. وانما بقاء هذه الصور بالقوة الحافظة لما انطبع في الخيال: اذ ليس يحفظ الشيء ما يقبله بالقوة التي تقبله اذ الماء يقبل النقش، ولا يحفظه والشمع يقبل ويحفظ. فالقبول بالرطوبة والحفظ باليبوسة . ثم هذه المثالات والصور اذا حصلت في القوة الخيالية فالقوة الخيالية تطالعها ولا تطالع المحسوسات الخارجة فاذا طالعتها وجدت عندها مثلا صورة شجرة وحيوان وحجر فتجدها متفقة في الجسمية ومختلفة في الحيوانية، فتميز ما فيه الاتفاق وهو الجسمية وتجعله كليا واحدا، فتعقل الجسم المطلق وتاخذ ما فيه الاختلاف وهو الحيوانية وتجعله كليات اخرى مجردة عن غيرها من القرائن. ثم

تعرف ما هو ذاتي وما هو غريب فتعلم ان الجسمية للحيوان ذاتي اذ لو انعدم لانعدم ذاته وان البياض للحيوان ليس كذلك، فتميز عندها الذاتي من غير الذاتي والاعم من الاخص، وتكون تلك مبادي التصورات النوعية. فهذه المفردات الكلية حاصلة بسبب الاحساس وليست محسوسة. ولا يتعجب من ان يحصل مع الاحساس ما ليس بمحسوس. فان هذا موجود للبهائم اذ الفارة تميز السنور وتدركه بالحس وتعرف عداوته لها، والسخلة تدرك موافقة امها لها فتتبعها . والعداوة او الموافقة ليست بمحسوس بل هي مدرك قوة عند الحيوان تسمى الوهم او المميز. وهي للحيوان كالعقل للانسان. وللانسان ايضا ذلك المميز مع العقل. فاذن يحصل للعقل من الجزئيات الخيالية مفردات كلية تناسب الخيال من وجه وتفارقه من وجه (٤) »

نجد للحيوان نفسه ضربا من الادراك يعيننا على فهم العمليات العقلية. اذ تدرك الشاة عداوة الذئب لها فتفر منه كما تدرك ادراكا غامضا منفعة العشب فتسير نحوه بل يجلب العشب جسمها وهي لا تكاد تتفطن ويجرها كل عشب اي جنس العشب على اختلاف انواعه مع انها لا تدرك الجنس ولا النوع. وقد علل برقسون(٥) ذلك الادراك فاظهر ان التشابه ليس إلّا حركات معينة يقوم بها الجسم مرة تلو الاخرى فيصير التشابه شعورا مكررا بحركات جسمية مكررة. فالتشابه حينئذ هو تكرار حالات نفسانية معينة اي ادراك لتلك الحركات. فانفعال اعصاب الشاة وحركات عضلاتها عند رؤية الذئب تتكرر كلما رات ذئبا، وكذلك انفعالات امعائها ثم حركات عضلاتها نحو العشب تتكرر كلما رات عشبا .

ينبغي ان لا ننسى ان برقسون يرى في الشعور اولا وفي العقل ثانيا آلة صالحة للحياة وللعمل في سبيل الحياة ، ولا يمكن عمل إلّا اذا تصرف العقل في الاشياء وتنبأ بما سيقع فيها ليسير عمله وتصرفه بمقتضى قوانينها اي بمقتضى المعاني الكلية التي تشترك في كل واحدة منها اشياء كثيرة. فان التشابه الاول الذي يجده العقل

بين اشياء مختلفة فيجردة حتى يصل به الى المعنى الكلي ليس كالتشابه العقلي الذي يستخدمه العقل في آخر امره. لان التشابه الاول ممزوج باعراض متنوعة قائم في ذوات مختلفة ناتج عن تفكيك وتحليل. بينما التشابه الثاني العقلي عبارة عن ارتباط واتصال كونه العقل بين معنى كلي وشخص مخصوص. فالاول مثال بياض زيد وبياض هذه الوردة وبياض هذا الحائط. واما الثاني فكقولنا هذه الوردة بيضاء اي انا ادخلنا الوردة في الجنس الابيض او كقولنا الشاة حيوان فحكمنا على الشاة بالحيوانية التي تشترك فيها مع غيرها. فعملية التجريد لا تكون إلّا مقترنة بعملية التعميم. فالمعنى اذا تجرد صار عاما اعني كليا يشترك فيه جنس كامل اي قسم غير متناهي الافراد.

صور الخيال والمعاني الكلية

من الفروق الاساسية بين الصور الخيالية والمعاني الكلية ان الصورة الخيالية لا تنطبق عادة إلّا على شخص معين. وقد تجمع احيانا صور اشخاص متعددين فتحذف بينها الفوارق والجزئيات المختلفة وتبقي ما اشتركت فيه من شكل او لون وهي ما يسميها علماء النفس الصورة الجامعة. وقد ظن بعض الفلاسفة ان المعنى الكلي المعقول هو الصورة الجامعة نفسها. واما المعنى الكلي فلا نتبين كنهه إلّا اذا تعمقنا في تحليل العمل العقلي. فلو سمعنا الجملة الآتية : « الدار تحترق » هل نتصور في مخيلتنا دارا معينة أم صورة جامعة لكثير من الديار ثم نتصور بخيالنا ايضا صورة حريق مع السنة لهيب ودخان كثيف ثم نربط بين تلك الصور لنتصور دارا تحترق. والحقيقة اننا نتصور بعقلنا لا بخيالنا معنى عاما : وقد يعين الخيال العقل اذا اخذنا في تحليل ذلك المعنى العام فيأتي بصور جزئية من اشكال والوان. فان العقل في عمله يوجد اتصالات ونسبا بين الامور المعقولة فينتقل من امر الى امر حتى اننا عند مطالعتنا صفحة لا نقرأ جميع الكلمات ولا نميز جميع الحروف في الكلمة الواحدة بل

نمر ببصرنا مرا ولا تكون الكلمات إلّا رموزا بالاضافة الى انتقال العقل من معنى الى معنى .فاذا اتصل العقل بالمعنى وادركه انعدم الرمز تقريبا. ولذا ترانا لا نميز الغلطات الرسمية غالبا اذا كنا منغمسين في تتبع آراء الكاتب بعقلنا .وانا لندرك الاغلاط اذا توقف العقل عن السير وصرنا نشاهد الرموز نفسها اي الالفاظ عوض أن نغوص فنتصل بمعانيها. فمهما قويت صور المحسوسات في الحس او في الخيال وضعف العمل العقلي الحقيقي لاشتغال النفس بالصور الشخصية عن المعاني الكلية.وليس معنى هذا ان العقل يولد من نفسه تلك المعاني الكلية بل مصدرها الوحيد هو الحس. ولكن العقل بعمله يستخرج من المحسوسات المعقولات .يقول الغزالي في بيان ذلك :

« ان في العقل صورة المعقول المفرد الذي ادركه الحس اولا . ونسبة تلك الصورة الى سائر آحاد المفرد الذي ادركه ذلك الحس نسبة واحدة فانه لو رأى انسانا آخر لم تحدث له هيئة اخرى كما اذا رأى فرسا بعد انسان فانه تحدث فيه صورتان مختلفتان،ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس : فان من رأى الماء حصل في خياله صورة فاو رأى الدم بعده حصلت له صورة اخرى: فلو رأى ماء آخر لم تحدث صورة اخرى بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء مثال لكل واحد من آحاد المياه . فقد يظن انه كلي بهذا المعنى . وكذلك اذا رأى اليد مثلا حصل في الخيال وفي العقل وضع اجزائها بعضها مع بعض وهوانبساط الكف وانقسام الاصابع عليه وانتهاء الاصابع مع الاضافر ويحصل مع ذلك صغره وكبره ولونه . فان رأى اخرى تماثلها في كل شيء لم يتجدد له صورة اخرى بل لا تؤثر المشاهدة الثانية في احداث شيء جديد في الخيال، كما اذا رأى الماء بعد الماء في اناء واحد على قدر واحد.وقد يرى يدا اخرى تخالفها في اللون والقدر فيحدث له لون آخر ولا يحدث له صورة جديدة لليد . فان اليد الصغيرة السوداء تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الاجزاء وتخالفها في اللون والقدر .

فما تساوى فيه الاول لاتتجدد صورته اذ تلك الصورة هي هذه الصورة بعينها وما يخالفه يتجدد صورته . فهذا معنى الكلي في العقل والحس جميعا . فان العقل اذا ادرك صورة الجسم من الحيوان فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة في الجسمية كما في الخيال بادراك صورة الماء في وقتين . وكذا في كل متشابهين . وهذا لا يؤذن بثبوت كلي لا وضع له اصلا . على ان العقل قد يحكم بثبوت شيء لا اشارة اليه ولا وضع له كحكمه بوجود صانع العالم . ولكن من اين ان ذلك لا يتصور قيامه بجسم وفي هذا القسم يكون المنتزع في المادة وهو المعقول في نفسه دون العقل العاقل فاما في المأخوذ من المواد فوجهه ادراكه . . . (٦) » .

ترتيب المعاني الكلية

ان العقل البشري يجمع بين اشياء لما فيها من تشابه يعتقده اصليا حتى انه لو حذف الصفة التي تشابهت فيها لانعدمت الاشياء نفسها : فيقول المنطقيون ان تلك الصفة ذاتية . فكأنه يقسم العالم الى ضرب من التقسيم ويميز كل قسم من اقسامه بميزات خاصة به . فبقدر ما تتعدد الصفات الذاتية التي يدرك بها العقل الاشياء بقدر ما ينقص عدد الافراد التي نجد فيها تلك الصفات ومجموعها هو حد الجنس فحد الحيوان مثلا هو الجسم الحساس المتحرك واما حد الانسان فيدخل فيه حد الحيوان ، فيقال انه الجسم الحساس المتحرك . ثم يزاد على ذلك فيقال المتحرك بالارادة الناطق . فان جنس الحيوان اقل صفات . ذاتية وافراده اكثر عددا ، وجنس الانسان اكثر صفات ذاتية واقل عددا . ويسمي المنطقيون جملة الصفات الذاتية التي يحدد بها الجنس مفهوم الحد ، ويسمون مجموع افراد الجنس الاشتمال . فيكون الاشتمال على نسبة معكوسة بالاضافة الى المفهوم .

ويمكن ان نحدد الانسان بان نقول هو الحيوان الناطق . وقد قلنا ان الحيوان

جسم حساس متحرك.ولو امعنا النظر قليلا في هذين الحدين لرأينا ان جنس الحيوان شامل لجميع افراد جنس الانسان وان جنس الجسم اكثر تعميما ، فهو يشمل في جملة ما يشمل جنس الحيوان كله. ترى هكذا ان المعاني الكلية تزداد في عقلنا تجردا من بعض الصفات شيئا فشيئا فتزداد.تعميما . قال الغزالي :

« اعلم ان معنى من المعاني الموجودة وحقيقة من الحقائق الثابتة اذا نسبتها الى غيرها من تلك المعاني والحقائق وجدتها بالاضافة اليه اما اعم واما اخص واما مساويا واما اعم من وجه واخص من وجه.فانك اذا اضفت الانسان الى الحيوان وجدته اخص منه.وان اضفت الحيوان الى الانسان وجدته اعم منه، وان اضفت الحيوان الى الحساس وجدته مساويا له لا اعم ولا اخص. وان نسبت الابيض الى الحيوان وجدته اعم من وجه فانه يشمل الجص والكافور وجملة من الجمادات واخص من وجه فانه يقصر عن تناول الغراب والزنوج وجملة من الحيوانات . فاذن جملة الحقائق تناسبها بهذا الاعتبار لا تعدو هذه الوجوه الاربعة فقس على ما ذكرناه ما لم نذكره (٧).»

ان المعاني الكلية التي يتخذها العقل ليركب منها حدود الاجناس ليست متساوية في قيمتها،بل تفترق وتتميز بعضها عن بعض بعد اعمال الروية وتدقيق الفكر، لان عقلنا يسعى في ايجاد امور ثابتة لا تتغير ولا تتبدل اذا انتقلنا من فرد من افراد الجنس الى غيره. فان الشخص الانساني تجده ابيض واصفر واسمر واسود وتجده قصيرا او طويلا وعالما او جاهلا فيحكم عقلنا بان تلك الصفات التي رآها لبعض الافراد ولم يرها لغيرهم ليست اصلية فيهم اي انها ليست ذاتية بالاضافة الى تفكيره فيحذفها،وان كانت معاني كلية يتصرف فيها كغيرها،ويسميها المنطقيون اعراضا ويرونها زائلة،اذ يريدون ان يحكموا بعقولهم على الحقائق حكما ثابتا قارا لايتغير، وهذه الاعراض متغائرة . يحقق لنا الغزالي ذلك بقوله :

« اذا سئل عن زيد وحده : ما هو ؟ لا ان يقال : من هو ؟ كان الجواب الصحيح انه انسان . لان الذي يفضل في زيد على كونه انسانا من كونه طويلا ابيض ابن فلان او كونه رجلا او امرأة او صحيحا او سقيما او كاتبا او عالما او جاهلا كل ذلك اعراض ولوازم لحقته لامور اقترنت به في اول خلقته او طرأت عليه بعد نشوءه ولا يمتنع علينا ان نقدر اضدادها بل زوالها منه ويكون هو ذلك الانسان بعينه. وليس كذلك نسبة الحيوانية الى الانسانية ولا نسبة الانسانية الى الحيوانية . اذ لا يمكن ان يقال قد اقترن به في رحم امه سبب جعله انسانا لو لم يكن لكان فرسا او حيوانا آخر وهو ذلك الحيوان بعينه ، بل ان لم يكن انسانا لم يكن اصلا حيوانا لا ذاك بعينه ولا غيره. فاذن الانسان هو الذاتي الاخير وهو الذي يسمى نوعا اخيرا (٨) » .

المعنى الكلي والوجود

اراد بعض الفلاسفة ان يبينوا لنا ويثبتوا ان تلك المعاني الكلية موجودة في ذاتها خارج العقل البشري . وامام اصحاب هاته النظرية هو افلاطون الحكيم الذي سعى في كثير من كتبه وخصوصا كتاب « الجمهورية » في اثبات وجود الجواهر فقال ان افراد كل جنس من الاجناس صور زائلة وانعكاسات صادرة عن جوهر الانسان الموجود حقا في عالم المعاني او الروحانيات. ولا وجود حقيقي للاشخاص الذين نشاهدهم باعيننا . فالعالم المحسوس ظلال واشباح يبتديء عندها العقل في بحثه ولكنه يزداد غموضا واشكالا وظلاما اذا لم يتعدها الى عالم المعقولات والجواهر . يقول افلاطون في الكتاب السادس من « جمهوريته » :

« - سقراط : فافرض انك اخذت خيطا مقسوما الى قسمين غير متساويين ، يمثل احد قسميه الموضوعات المنظورة ، والاخر العقلية - ثم اقسم كلا منهما الى قسمين على النسبه نفسها . فاذا اتخذت طول القسمين مثلا اتباين درجات الوضوح والخفاء ،

فاحدهما الذي يمثل العالم المنظور . يمثل باحد القسمين الصور اعني بها : اولا الظلال ـ ثانيا ما عكس عن سطح الماء والمواد الصقيلة اللامعة . وما هو من نوعها اذا كنت قد فهمتني

ـ غلوقون: قد فهمت

ـ سقراط : ويمثل القسم الثاني الموضوعات الحقيقية ـ اي الحيوانات التي حولنا وكل عالم الطبيعة والفن .

ـ غاوقون : جيد جدا .

ـ سقراط : افتريد ان نقول انه باعتبار هذا الوصف يوجد فارق بين الحقيقة والوهم كما بين الاصل وما نسخ عنه . اي بين موضوع التصور وموضوع المعرفة ؟

ـ غلوقون : مؤكد اني اريد

ـ سقراط : فلنتقدم الى النظر في نمط قسمة الخيط الذي يمثل العالم العقلي

ـ غلوقون : وكيف نقسمه ؟

ـ سقراط: نقسمه كما يلي : قسم يمثل ما تضطر النفس ان تدركه. مستعينة اضطرارا باقسام الخيط الاول . التى تستخدمها الصور مبتدئة من الفروض ومتجهة لا الى مبدإ اولي بل الى نتيجة .

ويمثل القسم الآخر موضوعات النفس المرتقية من الفروض الى مبدأ اول ، ليس هو فرضا ولا مستعانا على ادراكه بالصور التي استخدمها القسم السابق . وهي (النفس) تصوغ تقدمها بمساعدة الصيغ الجوهرية الحقيقية .

ـ غلوقون : لم افهم وصفك على قدر ما اريد ان افهم .

ـ سقراط: فلنعد الكرة، تفهم جيدا متى اعدت ملاحظاتى السابقة اظن انك تفهم

ان طلاب المواضيع الرياضية . كالهندسة والحســاب يستخدمون المواد في كل بحث في الاعداد الفردية والزوجية ، وفي الاشكال ، كالزوايا الثلاث مثلا ، وغير ذلك من المواد . فيقصدون ان يفهموا هاته الاشياء كـفروض ومثل، فـلا يعلقون عليها اهميــة في البحث ، لا لانفسهم ولا للآخرين ، لانها امور بينـة في ذاتها ، لكنهم يستخدمونها كاساس ويتقدمون الى صلب الموضوع واخيرا يبلغون بتمام الاتفاق ما ما جعلوا لاغرض بحثهم .

ـ غلوقون : اعلم ذلـك تماما

ـ سقراط :فتعلم ايضا انهم يستخدمون اشكالا منظورة ، ويدرسونها وافكارهم ليست عليها لذاتها ، بل على الاصول التي تمثلهــا . فلا يدرسون هذا المربع المرسوم ، او ذلك القطر الذي رسموه ، بل يرمون بفكرتهم الى المربع المطلق وهكذا ، فانهم مع استخدامهم هذه الاشكال والمجسمات كصور وهي ايضا لها لها اشباح معكوسة عن المياه، يرمـون بالحقيقة الى ادراك الحقائق المجردة التي انما يدركها الانسان بالفكر

ـ غلوقون : حق

ـ سقراط : هذه هي الاشياء التي دعوتها عقلية وقلت ان النفس تدركها مستعينة اضطرارا بالفروض في مجال البحث ـ متقدمة ليس الى مبـــدا اول ، لانه يتعذر عليها ان تتخطى دائرة فروضها ـ بل تستعمل صور الاشياء السفلى كاشباح ـ وهي كـنسخ عن الاصل الذي تقابله ، بل وتعتبر عادة متميزة عنه وبحسب ذلك تتعين قيمتهـا

ـ غلوقون :فهمت انك تتكلم في موضوع الهندسة ، المفرع الفروع ، وفي الفنون المنتسبة اليه .

ـ سقراط : فافهم ايضا اني اعني بالقسم الثاني من الخط العقليات المحضة التي تدرك بفن المنطق ، وتستعين بالفروض ، لا كمبادىء اولى ،بل كـفروض اصلية ، اي درجات

ودوافع بهـا تخترق النفس طريقها الى ما ليس فرضيا، فتـبلغ المبدأ الاول لكل شيء وتدركه ، وحينذاك تتحول الى ادراك ما ارتبط بالمبدا الاول حتى تبلغ اخيرا نتيجة لا تفتقر معها الى الاستعانة بالمواضيع الحسية . بل تستخدم التجريد . والاشياء الكائنة بذاتها ، وتنتهي عندها كما انتهت قبلها (٩)» .

لقد تأثر الغزالي بفلسفة افلاطون تاثرا عميقا. وسنجد في اخر الكتاب اقواله منقولة حرفيا تقريبا قد اخذها الغزالي واعتمد عليها ولكنه لم يقف عندها .

فالغزالي يعتقد ان للمـعاني الكلية وجودا ، ولكن ذلك الوجود ليس بمستقل عن العقل . بل رايناه يبين لنا طرق العقل في عمله عند ما يجرد ويعمم فيتخذ المحسوسات اصلا وعمدة فيقول لنا في « فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة » :

« اما الوجود العقلي فهو ان يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى . فيتلقى العقل مجرد معناه دون ان يثبت صورته في خيال او حس او خارج : كاليد فان لها صورة محسوسة ومتخيلة ، ولها معنى هو حقيقتها وهي القدرة على البطش . والقدرة على البطش هي اليد العقلية ؛ وللقلم صورة ولكن حقيقته ما تنقش به العلوم . وهذا يتلقاه العقل من غير ان يكون مقرونا بصورة قصب وخشب وغير ذلك من الصور الخيالية والحسية (١٠) »

يخيل الى قـارىء كلمات الغزالي هذه انه افلاطوني يعتقد في وجود معاني الاشياء او حقيقتها وان العقل يكتفي بان يتلقاها لا غير . وقد حقق لنا الغزالي الفرق بين الموجودات ذاتها والمعاني الكلية التي يستنبطها العقل ويكونها . اي الفرق بين الموجود والمفعول . اذ الوجود في نظره كمـا في نظر تاميذ افلاطون اعني ارسطوطـاليس هو وجود الاشخاص والاعيان . يقول الغزالي في « معيار العلم » : « يجوز ان تحصل ماهية الشيء في العقل مع الشك في ان تلك الماهية هل لها وجود في الاعيان ام لا . فان ماهية المثلث انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع ، ويجوز ان تحصل في نفوسنا هذه

الماهية ولا يكون للمثلث وجود. ولو كان الوجود داخلا في الماهية مقوما لحقيقة الذات لما تصور فهم المثلث وحصول ماهيته في العقل مع عدمه. فان مقومات الذات تدخل مع الذات في العقل فكما لا يتصور ان تحصل صورة الانسان وحده في العقل إلّا ان يكون كونه حيوانا حاضرا . ولا ماهية المثلث إلّا ان يكون كونه شكلا حاضرا. فكذلك لا ينبغي ان تحصل صورة الشيء وحده إلّا ان يكون كونه موجودا حاضرا في العقل . ان كان الوجود مقوما للذات كالحيوانية للانسان والشكلية للمثلث وليس الامر كذلك. وعلى الجملة وجود الشيء اما في الاعيان فيستدعي حضور جميع الذاتيات المقومة ، واما في الاذهان وهو مثال الوجود في الاعيان مطابق له وهو معنى العلم . اذ لا معنى للعلم بالشيء إلّا بثبوت صورة الشيء وحقيقته ومثاله في النفس . كما تثبت صورة الشيء في المرآة مثلا . إلّا ان المرآة لا تثبت فيها إلّا امثلة المحسوسات والنفس مرآة تثبت فيها امثلة المعقولات . فيستدعي حضور جميع الذاتيات المقومة مرة اخرى (١١) » .

التجريد المطلق

كتب الغزالي صفحة من اجمل وادق صفحات فلسفة الحكمة البشرية . وسنوردها كلها رغم طولها . اذ بين فيها كنه المعقول وشرح لنا بوضوحه المعتاد تصور العقل للمعنى الكلي بعد تجريده عن جميع ما هو اجنبي عنه ، اذ لا يتصرف عقلنا ولا يعلم إلّا المعاني الكلية . فاذا فهمناها على حقيقتها تمكنا من فهم عقلنا نفسه. والموضوع دقيق غامض يتطلب من القارىء جهدا عظيما .

يقول الغزالي : « اعلم ان الكلي اسم مشترك ينطلق على معنيين هو باحدهما موجود في الاعيان والمعنى الثاني موجود في الاذهان لا في الاعيان.

اما الاول فهو للشيء الماخوذ على الاطلاق من غير اعتبار ضم غيره اليه واعتبار تجريده من غيره بل من غير التفات الى انه واحد. فان الانسان مثلا معقول بانه حقيقة ما. والزم شيء للانسانية واشده التصاقا به كونه واحدا او اكثر. اذ لا يتصور إلّا كذلك . ولكن العقل قادر على ان يعتبر الانسانية المطلقة من غير التفات الى انها واحدة

او اكثر .فان الانسان بما هو انسان شيء وبما هو واحد او اكثر وذلك بالقوة ام بالعقل شيء اخر . فان الانسان انسان فقط بلا شرط آخر البتة . ثم العموم او الخصوص شرط زائد على ما هو انسان : والوحدة والكثرة كذلك . فان من علم الانسان فقد علم امرا واحدا . ومن علم ان الانسان المعلوم له وحدة فقد علم شيئين : احدهما الانسان والاخر الوحدة . وكذلك اذا علم الكثرة . وكذلك اذا علم الخصوص والعموم : فكل ذلك زائد على المعلوم . وليس ذلك اذا فرضت هذه الاحوال بالفعل فقط بل هو كذلك وان فرضت بالقوة . فانك تفرض بالقوة الانسان المطلق من غير التفات الى الوحدة والكثرة وتفرض الوحدة والكثرة بعده فيكون في اعتبارك انسانية واضافة ما للانسانية الى الوحدة او الكثرة : وفرض الوحدة والكثرة زائد على اصل الانسانية. نعم الكثرة والوحدة تلزم للانسانية في الوجود لا محالة. وليس كل ما يلزم الشيء فهو له في ذاته . فنحن نعلم ان الانسانية بما هي انسانية واحدة او كثيرة: ففرق بين قولنا ان الانسانية لا توجد ولها احدى الحالتين وبين قولنا احدى الحالتين لها بما هي انسانية. وليس نقيض قولنا ان الانسانية بما هي انسانية واحدة. ان الانسانية بما هي انسانية كثيرة بل نقيضها ان الانسانية ليست بما هي انسانية واحدة . واذا كان كذلك جاز ان توجد واحدة او كثيرة ولكن لا بماهي انسانية. فالكلي قد يراد به الانسانية المطلقة الخالية عن اشتراط الوحدة او الكثرة او غير ذلك من لو احقها المنفكة عن كل اعتبار سوى الانسانية بشرط ان لا يكون معه غيره لان الاخير فيه زيادة اشتراط نفي والاول نعني به الاطلاق الذي هو منقطع البتة عما وراء الانسانية نفيا كان او اثباتا

فالكلي بهذا المعنى موجود في الاعيان. فان وجود الوحدة والكثرة او غير ذلك من اللواحق مع الانسان وان لم يكن بما هو انسانية، اذ لا تخرج الانسانية عنها في الوجود. ان الكل موجود مع غيره لا في ذاته وجودا يخصه ، وانضمام غيره اليه ،

لا يوجب نفي وجوده من حيث ذاته . فالانسانية عند الاعتبار موجودة بالفعل في آحاد الناس محمولة على كل واحد لا على انه واحد بالذات ولا على انه كثير فان ذلك ليس بما هو انسانية.

والمعنى الثاني للكلي هو الانسانية مثلا بشرط انه مقولة بوجه من الوجوه المقولية على كثيرين . وهذا غير موجود في الاعيان اذ يستحيل وجود شيء واحد بعينه يكون محمولا على كل واحد من الاحاد في وقت واحد معين . وذلك لان الانسان الذي اكتنفته الاعراض المخصصة لشخص زيد لم تكتنفه اعراض عمرو حتى تكون تلك الانسانية بعينها موجودة في عمرو ويكون هو ذلك في العدد بعينه . وربما يكتنفهما اعراض متغايرة ولكن هذا المعبر عنه موجود في الاذهان على معنى انه اذا سبق الى الحس شخص زيد حدث في النفس اثر . وهو انطباع صورة الانسانية فيه وهو لا يعلم. وهذه الصورة المأخوذة من الانسانية المجردة من غير التفات الى العوارض المخصصة لو اضيفت الى انسانية عمرو لطابقته على معنى انه لو ظهر للحس فرس بعده يحدث في النفس اثر آخر ، واو ظهر عمرو لم يتجدد اثر في النفس ، بل سائر اشخاص الناس في ذلك مستوية سواء الاشخاص الموجودة والتي يمكن وجودها . لانه استوت نسبته الى الكل فسمي كليا بهذا الاعتبار ، اذ نسبته الى كل واحد واحدة . فلهذه الصورة نسبة الى احد الاشخاص ولها نسبة الى سائر الصور المرتسمة في النفس . فلما كانت نسبتها الى احد الاشخاص وغيرها واحدة كان مثال مطابقها كذلك . لهذا قيل انه كلي ونسبته الى النفس والى سائر الصور في النفس نسبة شخصية فانه واحد من آحاد العلوم المرتسمة في النفس . وهذا هو المشكل على المتكلمين وعبروا عنه بالحال واختلفوا في اثباته ونفيه . وقال قوم : ليس بموجود ولا معدوم وانكره قوم ، واشكل عليهم الافتراق والاشتراك بين الاسماء اذ السواد والبياض يشتركان في اللونية ويفترقان في شيء فكيف يكون ما فيه الافتراق وفيه

الاشتراك واحدا؟ ومنشأ ذلك سوء فهم بعضهم عن اعتقاد شيء له وجود في النفس لا وجود له من خارج اذا ثبت في النفس صورة كلية.وليس في الوجود كونها كلية بهذا الاعتبار بل هو ثابت في الاعيان بالاعتبار الاول.ومعنى كليتها التماثل دون الاتحاد في الانسانية الموجودة لزيد والانسانية الموجودة لعمرو في كونها انسانية بالعدد.واما مثاله في النفس العاقل للانسانية فمطابق له ولانسانية زيد وعمرو مطابقة واحدة والصورة في نفسها واحدة ومع وحدتها مطابقة للكثرة كأنها بالاضافة اليه ايضا واحدة اعني تلك الكثرة.فهذا تحقيق معنى الكلي وهو من اغمض ما يدرك واهم ما يطلب اذ جميع المعقولات فرع لتحقيق هذه المعاني فلا بد من تبيينها (١٢) ».

مراجع الفصل

(١) الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ص٧٧ ـ ٧٨

(٢) معيار العلم ص١٥١ و ١٥٢ ـ (٣) معيار العلم ص٥٧ ـ (٤) بمعيار العلم ص١٥٢ ـ ١٥٣

(٥) الذاكرة والمادة والقوة الروحانية ـ برقسون ـ (٦) تهافت الفلاسفة ص ٧٨

(٧) معيار العلم ص٥٦ و ٥٧ ـ (٨) معيار العلم ص ٦٦ و ٦٧

(٩) افلاطون ـ الكتاب السادس من « الجمهورية » ص ١٨١ و١٨٢

(١٠) فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ـ ص٥٨

(١١) معيار العلم ص٦٣و ٦٤

(١٢) معيار العلم ـ ص ٢١٥ ـ ٢١٦ ـ ٢١٧ ـ ٢١٨





الحكم العقلي

أرانا الغزالي في بحثه ان المعلومات الحاصلة في ذهننا مقتبسة كلها من الحس، اذ لا تصير معقولة إلّا بعد إن يجردهــا العقل تجريدا ويعممها تعميما اي بعد عمليات عقلية قد شرحناها تنتج في ءاخر امرها المعنى الكلي: ثم يـاخذ عقلنا في ترتيب تلك المعاني وتركيبها او تفصيلها لكي يلخص ويستحضر الموجودات الحسية مجردة عن الحس وما يتبع الحس. اي يصل الى ضرب من التصور العقلي المجرد الذي لا يشبه اصلا تصور الحس ولا تصور الخيال. اذ لا نجد في خيالنا ولا في حسنا إلّا صورا جزئية لها الوانها الخاصة بها واشكالها التي لا تفارقها وروائحها احيانا وحرها وبردها. بخلاف التصور العقلي فانه يجمع المعاني الكلية المختصة بقسم من المحسوسات المقومة لها التي تكون لازمة واجبة لوجودها. ويرى العقل ان ذلك القسم من المحسوسات ينعدم لو انعدمت

تلك المعاني المقومة له فيسميها الصفات الذاتية لانها لا تفارق ذات المحسوس ، بل لا فرق بينها وبين الذات نفسها . فاذا جمعنا جميع الصفات الذاتية الخاصة بقسم من الموجودات الحسية سميناه جمعنا هذا حدا نحدد به ذلك القسم الذي اطلق عليه المنطقيون اسم الجنس . وقد يصدر عقلنا حكمه لربط بعض المعاني الكلية بعضها ببعض او لربط الاجناس واثبات الفرق بينها ؛ وذلك ما بينه الغزالي في قوله : « ان العلم قسمان : احدهما علم بذوات الاشياء ويسمى تصورا والثاني علم بنسبة تلك الذوات بعضها الى بعض بسلب او ايجاب ويسمى تصديقا . وان الوصول الى التصديق بالحجة والوصول الى التصور التام بالحد (١) »

انا نتصور الاشياء تصورا حسيا اي نتصورها اشخاصا معينة ممتدة في المكان مقترنة بزمان لها شكلها الخاص والوانها وروائحها واصواتها فنطلق على كل شخص منها اسما معينا يكون كالرمز بالنسبة اليها ، فمهما ذكر تصورنا الشخص المعين نفسه كأنه حاضر لدينا كما لو قلنا جامع القيروان او دمشق او عبد العزيز آل السعود . اما الجنس الشامل لما لا نهاية له من الافراد فلا يقترن بزمان ولا مكان ولا يمتزج بشيء من المحسوسات الخاصة . وقد نعبر عنه ايضا باسم كانسان وحيوان ولكن ذلك الاسم يعوض دائما وابدا حد الجنس اي جملة الصفات الذاتية المقومة لذلك الجنس . ولا يكون الحد تصورا عقليا كاملا إلّا اذا احتوى على جميع الصفات الذاتية وتخلص من بقية الصفات التي لا تقوم ذاته . وقد تكون بعض هاته الصفات لازمة اي ملازمة للجنس لا تفارقه ابدا وقد تكون عرضية نجدها فيه تارة ونفقدها تارة اخرى كالولادة بالنسبة للانسان او التنفس وهما صفتان لازمتان وليستا ذاتيتين ، بخلاف السواد او البياض فقد يكون الانسان ابيض ويكون اسود . يقول الغزالي في هذا المعنى :

« ان الاشياء الموجودة تنقسم الى اعيان شخصية كزيد ومكة وهذه الشجرة والى امور كلية كالانسان والبلد والشجر والبر والخمر . وقد عرفت الفرق بين الكلي

والجزئي وغرضنا في الكليات اذ هي المستعملة في البراهين. والكلي تارة يفهم فهما جليا كالمفهوم من مجرد اسم الجملة وسائر الاسماء والالقاب للانواع والاجناس وقد يفهم فهما مخلصا مفصلا محيطا بجميع الذاتيات التي بها قوام الشيء متميزا عن غيره في الذهن تميزا تاما ينعكس على الاسم وينعكس عليه الاسم كما يفهم من قولنا شراب مسكر معتصر من العنب وحيوان ناطق مائت وجسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة متغذي .فان هذه الحدود يفهم بها الخمر والانسان الحيوان فهما اشد تخليصا وتفصيلا وتحقيقا وتمييزا مما يفهم من مجرد اسمائها. وما يفهم الشيء هذا الضرب من التفهيم يسمى حدا كما ان ما يفهم الضرب الاول من التفهيم يسمى اسما ولقبا. والفهم الحاصل من التحديد يسمى علما مخلصا مفصلا (١) ».

وقد نميز بعقلنا الاشياء بعضها عن بعض والاجناس بعوارض غير الصفات الذاتية. وتنبه اصحاب المنطق الى ذلك فسموه رسما وبينه الغزالي بايضاحه المعهود اذ قال: «العلم الحاصل من مجرد الاسم يسمى علما جليا. وقد يفهم الشيء مما يتميز به عن غيره بحيث ينعكس على اسمه وينعكس الاسم عليه ويتميز لا بالصفات الذاتية المقومة التي هي الاجناس والانواع والفصول بل بالعوارض والخواص فيسمى ذلك رسما. كقولنا في تمييز الانسان عن غيره انه الحيوان الماشي برجلين العريض الاظفار الضحاك. فان هذا يميزه عن غيره كالحد وكقولك في الخمر المائع المستحيل في الدن الذي يقذف بالزبد الى غير ذلك من العوارض التي اذا اجتمعت لم توجد إلّا للخمر .وهذا اذا كان اعم من الشيء المحدود بان يترك بعض الاحترازات سمي رسما ناقصا ،كما ان الحد اذا ترك فيه بعض الفصول الذاتية سمي حدا ناقصا. ورب شيء يعسر الوقوف على جميع ذاتياته او لا يلفى لها عبارة فيعدل الى الاحترازات العرضية بدلا عن الفصول الذاتية فيكون رسما مميزا قائما مقام الحد في التمييز فقط لا في تفهيم

جميع الذاتيات . والمخلصون انما يطلبون من الحد تصور كنه الشيء وتمثل حقيقته في نفوسهم لا لمجرد التمييز .ولكن مهما حصل التصور بكماله تبعه التمييز .ومن يطلب التمييز المجرد يقتنع بالرسم (١) ».

نكتفي اذن اذا بمشاهدة شخص واحد فيستنتج ويولد عقلنا منه معاني كلية. ثم نميز بعضها بانها ذاتية وندخلها في حد الجنس الشامل لذلك الشخص كأحد افراد الجنس .ونبين ذلك في لفظنا عند ما ندخل على اسم الجنس الالف واللام لنستغرق جميع اشخاص الجنس .فاذا قلنا القط بالالف واللام فقد ادخلنا تحت ذلك الاسم جميع افراد السنانير. فعملية التجريد العقلي اذن لا تتطلب مشاهدة افراد كثيرين من الجنس الواحد ليكون الجنس عاما لها . بخلاف لو قلنا قط من غير تعريف فلا يمكن ان نعني به إلّا قطا واحدا معينا.وهاك كلام الغزالي :

« اللفظ ينقسم الى جزئي وكلي . والجزئي ما يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة في مفهومه كقولك زيد وهذا الشجر وهذا الفرس فان المتصور من لفظ زيد شخص معين لا يشاركه غيره في كونه مفهوما من لفظ زيد . والكلي هو الذي لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه . فان امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه - كقولك الانسان والفرس والشجر ، وهي اسماء الاجناس والانواع والمعاني الكلية العامة . وهو جار في لغة العرب في كل اسم ادخل عليه الالف واللام لا في معرض الحوالة على معلوم معين سابق كالرجل - فهو اسم جنس : فانك قد تطلقه وتريد به رجلا معينا عرفه المخاطب من قبل ، فتقول اقبل الرجل فيكون الالف واللام فيه للتعريف اي الرجل الذي جاءني من قبل . فاذا لم تكن مثل هذه القرينة كان اسم الرجل اسما كليا يشترك في الاندراج تحته كل شخص من اشخاص الرجال . فان قلت فاذا قلنا الشكل الكروي المحيط باثني عشر برجا فلك ، ولم يكن في الوجود

شكل بهـذه الصفة إلا واحد. فكيف يكون الاسم كليا والمسمى واحدا، وقد دخل الالف واللام المقتضى لاستغراق الجنس عليه؟ فيقال لك ان هذا كلي لانا لسنا نشترط ان يكون الداخل تحته موجودا بالفعل بل يجوز ان يكون موجودا بـالقوة والامكان ولو قدر وجوده لكان داخلا فيه لا محالة وهو قبل الوجود داخل: لا كاسم زيد فانه يمتنع وقوع الشركة فيه بالفعل والقوة جميعا (٢)».

بين لنا الغزالي في هذا الكلام الارتباط المتين الموجود بين اللغة والعقل لان العقل في تجريده وتعميمه وحكمه يستعمل الفاظا وجملا. ولو حققنا البحث لرايناه لا يستعمل إلا الجمل والجملة حكم عقلي لا محالة. فاذا قلنا نام محمد حكمنا بارتباط النوم بمحمد في زمـان مضى وكـذلـك اذا قلنا زيد عالم ربطنـا بين العـلم وزيد وحكمنا له به من غير اقتران زمان؛ لان عقلنا وكـذلـك حسنا يدرك حالات مركـبة متشعبة. وانـا نعلم ان جميع قوات النفس تشترك في ذلك الادراك وتعين عليه فالحس يأتي بالصور والاشكال والاصوات والروائح. والذاكرة تأتي بما يلائم ذلك ويقاربه من ماضينا لتوضيحه لنا ويزيده الانتباه المقام على الارادة ايضاحا. ويدركه العقل كوحدة فيصدر حكمه ويكون ذلك الحكم جملة. ولكن العملية العقلية التي اوصلتنا الى الحـكم تحتوي على عمليات متنوعة كما بيناه من قبل. وذلك ان الحكم العقلي الذي افرغ في قالب خاص قار يدل على ان العقل تفطن الى صلة بين معنيين فجعلها رابطة بينهما اي ان الجملة تركيب عقلي قبل كل شيء، ولكن ذلك التركيب كان في الواقع مسبوقا بتحليل وتفكيك وتفصيل؛ فكأن القوة العقلية تشبه القوة الخيالية التي بينها الغزالي بقوله:

«ليس لها إدراك شيء إلا بنوع حركة بتفصيل مركب وتركيب مفصل مما هو حاصل في الخيال ولا يقدر على وضع شيء مستجد ليس هو موجودا في الخيال بمجال إلا بمجرد التفصيل والتركيب... (٣)»

وتحدث ايضا عن تلك القوة العقلية فقال :

« ان عندنا قوة تدرك الكليات المفردات باعانة من الحس الظاهر والباطن.وقوة مفكرة حادثة للنفس شأنها التركيب والتحليل وتقدر على نسبة المفردات بعضها الى بعض، وعندنا قوة تدرك ما اوقعت القوة المفكرة النسبة بينهما من المفردات والنسبة بينهما بالسلب والايجاب (٤) » .

ان الارتباط بين العقل واللغة ارتباط متين قوي .وقد اعتمد فيلسوف اليونان الاكبر ارسطوطاليس المسمى في كتب العرب بالاستاذ الاول في تحليله للعقل وتكوين منطقه على اللغةواقتصر عليها .وما الجمل اللغوية إلا نتيجة عمل العقل والقالب النهائي والشكل الصلب والصورة التي فارقت العقل فيبست. والنتيجة لا تدل على جميع ما اوقعه العقل من تركيب وتفصيل وازدواج وتحليل . ولم يكتف ارسطو بذلك حتى اخذاجزاء الجملة اي القضية المنطقية فصير كل جزء مستقلا تقريبا عن غيره صلبا تاما وجعله وحدة يمكن تفكيكها الى درجة ما وخصصه بمزايا اعظمها الارتباط بغيره واذا بالالفاظ انقلبت وصارت تدل على مفردات او وحدات عقلية تشبه الاجزاء التي لا تتجزأ والتي اراد الفيلسوف اليوناني الآخر « أبيقور ـ Epicure » ان يكون منها مادةهذاالعالم. فاعتماد ارسطو على اللغة لتحقيق المنطق ابعده عن تحليل العقل نفسه. وإلّا فكيف يمكن التمييز بين الصفات الذاتية والصفات اللازمة والصفات العرضية للشيءالواحد، وقد ارانا الغزالي ان العقل يستنتج حد الجنس الكامل من مشاهدة فرد من افراده ، فحدالفلك ولم نعرف إلّا فلكا واحدا.وربما يسهل علينا التفريق بين الصفات القارةفي جميع افراد الجنس التي شاهدناها والصفات العرضية التي تفترق فيها تلك الافراد.وانى لنا التفريق بين الصفات اللازمة والصفات الذاتية ولم نعلم عن الذات شيئا حتى يمكننا ان نجزم ان بعض الصفات مقومة لتلك الذات مرتبطة معها ارتباطا اصليا فتنعدم الذات اذا انعدمت

تلك الصفات . وكل ما نعلم عن الاشياء آت من الحس كما يقول الغزالي نفسه . والحس لا يرينا إلّا صفات متساوية في الوجود الحسي . ثم يميز العقل بعضها عن بعض ويختار ما يراه صالحا لعمل الجسم في المستقبل اي ما يمكنه من التنبؤ لما سيقع ليسهل الحياة . أعني ان العقل يختار من الصفات ما يعتقده قارا في الاشياء لا تبدله الظروف والحوادث. وكيف يمكن له ان يعرف جميع الصفات القارة للشيء الواحد وكيف يتسنى له الاطلاع على جميع الصفات الذاتية ؟ وهل له طريق محقق يقيني ليصل الى تلك المعرفة وهو يجهل ذات الاشياء ولا يطلع إلّا على ما يأتي به الحس ؟ فلو اعتمد العقل على منطق ارسطو وحده لما وصل الى اليقين لضل في منعرجات الادلة وضاع في ظلام المنطق . بل الامر ادهى من ذلك .وقد تفطن اليه الغزالي بعقله الثاقب وشكوكه الدائمة فرأى ان القياس ـ ومبناه اللغة ـ لا ينتج علما اصلا . وسنشرح ذلك في باب الاعتبار لان القياس مبني على القضايا يكتفي باستخراج واظهار ما لخصه العقل .

لقد بين احد علماء النفس ان المعنى الكلي وحدود الاشياء التي ليست إلّا معاني كلية في حقيقة امرها ناتجة عن الحكم العقلي الذي شابه بين الاشياء وفرق وميز بعضها عن بعض وجرد صفاتها وعمم معانيها . ثم قال :

« ان المعنى الكلي بداية التفكير ونهايته لانه ليس بالامر المغلق بل نجده مفتح الابواب قابلا للتعديلات في كل حين.فهو يتسع ويضيق . فكر في اي معنى شئت كمعنى الحيوان مثلا وقس ما تجده عند العالم بعلم الحيوان وعند الجاهل .

« ليس المعنى الكلي المنفرد شيئا يذكر اذ كل معنى كلي حكم عقلي غير تام .لا يعقل الذهن معنى كليا كالشجرة او الفضيلة مثلا إلّا اذا فكر في شيء يتعلق بالشجرة او بالفضيلة. ان مفهوم لفظ من الالفاظ عبارة عن قائمة احكام عقلية لا يختمها خاتم ولا يحصرها عدد ، اي ان الذهن يتردد بين ضروب من الجزم لم يتحقق شيء منها بعد

وقد يثبت ويستقر مدة من الزمن تطول وتقصر ويفرد احيانا قسما من ذلك الكل. ان ما يعطي المعنى الكلي مظهر امكان الانفراد هو امكان ادخاله في نسب متعددة يعطل بعضها بعضا. فيمكنني ان افكر في شأن الفضيلة انواعا من التفكير وان توقف حكمي الموقت. وذلك العدد العديد من الاحكام التي لم تتم بعد تعطي المعنى الكلي مظهر الاكتفاء بنفسه. ولو انعدمت تلك الاحكام الناقصة لما بقي في ذهني معنى كلي اصلا ولعوض ذلك المعنى بتصور مادي. والفرق بين المعنى الكلي للانسان وصورة انسان هو تلك الاحكام المتعلقة بالانسان التي احتوى عليها المعنى الكلي بالقوة لا بالفعل والتي وقع التعبير عنها بصفة تتراوح بين الغموض والايضاح. فلا يوجد حينئذ فرق اصلي بين المعنى الكلي و الحكم العقلي، اذ يتضمن المعنى الكلي بمجرد وجوده اتصالات وارتباطات مع معاني كلية اخرى، فهو مادة الحكم لانه في حقيقة امره نتيجة الحكم (٥) ».

لم يتضح ذلك عند الغزالي اتضاحا كافيا. ولكنه تفطن ان الحس لا يدرك الاشياء إلا باعانة العقل. اي ان العقل يصدر حكمه معتمدا على الحس وعلى الذاكرة فيعطي لما يشاهده الحس معنى ويربطه بالمحسوسات السابقة والمعاني السابقة. يقول الغزالي:

«ان الحس يدرك بمعاونة قياس خفي كحكمنا بان الضرب مؤلم للحيوان والقطع مؤلم وجز الرقبة مهلك والسقمونيا مسهل والخبز مشبع والماء مرو والنار محرقة. فان الحس ادرك الموت مع جز الرقبة وعرف التألم عند القطع بهيئات في المضروب. وتكرر ذلك على الذكر فتأكد منه عقد قوي لا يشك فيه وليس علينا ذكر السبب في حصول اليقين بعد ان عرفنا انه يقيني. وربما اوجبت التجربة قضاء جزميا وربما اوجبت قضاء اكثريا، ولا تخلو عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات. وهي انه لو كان هذا الامر اتفاقيا او عرضيا غير لازم لما استمر في الاكثر من غير اختلاف حتى اذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس تأخره وعدته نادرا وطلبت له سببا عارضا مانعا. واذا اجتمع هذا الاحساس متكررا مرة بعد اخرى، ولا ينضبط عدد المرات كما لا ينضبط

عدد المخبرين في التواتر ، فان كل واقعة ههنا مثل شاهد مخبر . وانضم اليه القياس الذي ذكرناه . اذ عنت (*) النفس للتصديق (٦) » .

عمل العقل الاصلي هو الكشف عن اتصالات المعاني الكلية بعضها ببعض او اتصالاتها بالاشخاص . وقد رأينا ان المعنى الكلي نفسه مجموع احكام عقلية لم يقع التعبير عنها و الافصاح . فالعقل في عمله حركة مستمرة تركب وتحلل وتفصل وتدمج وهي في كل ذلك تحكم اي تجزم بالنسب التي وجدتها بين المعاني او تنفيها وتنكرها اذا لم تجدها . فالقوة العقلية توقع النسبة بين المعاني الكلية بالسلب والايجاب :

« فتدرك القديم والحادث وتنسب احدهما الى الآخر . فتسبق القوة العاقلة الى الحكم بالسلب وهو ان القديم لايكون حادثا . وتنسب الحيوان الى الانسان فتقضي بان النسبة بينهما الايجاب وهو ان الانسان حيوان . وهذه القوة تدرك بعض هذه النسب من غير وسط ولا تدرك بعضها فتتوقف الى الوسط كما تدرك العالم والحادث والنسبة بينهما فلا تقضي بالسلب كما قضت بين القديم والحادث ولا بالايجاب كما قضت في الحيوان والانسان . بل تتوقف الى طلب وسط وهو ان تعرف انه لا يفارق الحوادث فلا يسبقها وان مالايسبق الحوادث فهوحادث . فان قيل فهذه التصديقات قسمتموها الى مايعرف بوسط والى مايعرف معرفة اولية بغيروسط . ولكن هذه التصديقات يسبقها التصورات لامحالة اذلايعلم ان العالم حادث من لم يعلم الحادث مفردا او العالم مفردا . ولا يعلم الحادث إلّا من علم وجودا مسبوقا بعدم ، ولايعلم الوجود المسبوق بعدم من لايعلم العدم والوجود والتقدم والتأخر وان التقدم هنا هو للعدم والتأخر للوجود . فهذه المفردات لا بد من معرفتها واما مدركها فان كان هذا الحس فالحس لا يدرك إلّا شخصا واحدا فينبغي ان لا يكون هذا التصديق إلّا في شخص واحد . فاذا رأى شخصا وجملته اعظم من جزئه فلم يحكم بان كل شخص فكله اعظم من جزئه وهو لم يشاهد بحسه إلّا شخصا معينا

(*) قوله اذ عنت جواب اذا من قوله : واذا اجتمع . . .

فليحكم على ذلك الشخص المعين وليتوقف في سائر الاشخاص الى المشاهدة ، وان حكم على العموم بان كل كل فهو اعظم من الجزء فمن اين له هذا الحكم وحسه لم يدرك إلّا شخصا جزئيـا ؟ (٧) » .

كأن الغزالي اتبع الى درجة ما المنطقيين في تفريقهم بين التصور والتصـديق اذ التصور تابع للمعاني الكلية اي للمفردات العقلية والتصديق تابع للحكم العقلي . وقد يمكن في علم المنطق ما لا يمكن في علم النفس اذ يبحث علم المنطق في نتيجة عمل العقل لا في عمل العقل نفسه . فاذا وجدت المعاني الكلية في العقل فانه يصدر احكامه باسترسال اي يتفطن الى النسب الموجودة بينها . يقول الغزالي في ذلك :

« وحاصل الكلام ان العلوم الاول بالمفردات تصورا وبمالها من النسب تصديقا تحدث في النفس عند حصول قوة العقل للنفس وعند حصول مثل المحسوسات في الخيال ومطالعته لها . والقوة العقلية كانها القوة الباصرة في العين ، ورؤية الجزئيات الخيالية كتحديق البصر الى الاجسام المتلونة . واشراق نور الملك على النفوس البشرية يضاهي اشراق نور السراج على الاجسام المتلونة او اشراق نور الشمس عليها . وحصول العلم بنسبة تلك المفردات يضاهي حصول الابصار بائتلاف الوان الاجسام . وكذلك شبه الله تعالى هذا النور على طريق ضرب مثـال محسوس بمشكاة فيها مصباح وان بان لك النفس جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم كان قوله تعالى (زيتونة لا شرقية ولا غربية) موافقة لحقيقته في براءته عن الجهات كلها وان لم يبين لك ذلك بطريق النظر فيكون تاويل هذا التمثـيل على وجه اخر . والمقصود من هذا كله ان يتضح لك وجه حصول العلوم الاولية تصورا وتصديقا . فان معرفة ذلك من اهم الامور واياه قصدنا (٨) ».

يعتمد العقل في اصدار حكمه على الاوليات العقلية ويستمد المعلومـات من اصل

محسوس . ثم اذا اصدر ذلك الحكم فيصيره ضروريـا لانه مستنتج عن اوليات ضرورية ويصيره عاما كليا لان المعقولات عامة كلية وعلى ذلك الحكم يسير العاقل في جميع اعماله او في اكثرها . وهذا قول الغزالي :

« فلنذكر مـا يختص به قلب الانسان ولاجله عظم شرفه واستأهل القرب من الله تعالى . وهو راجع الى علم وارادة .

« امـا العلم فهو العلم بـالامور الدنيوية والاخروية والحقـائق العقلية . فان هذه الامور وراء المحسوسات ولا يشاركه فيها الحيوانات . بل العلوم الكلية الضرورية من خواص العقل ، اذ يحكم الانسان بـان الشخص الواحد لا يتصور ان يكون في مكانين في حالة واحدة . وهذا حكم منه على كل شخص : ومعلوم انه لم يدرك بالحس إلا بعض الاشخاص فحكمه على جميع الاشخاص زائد على ما ادركه الحس . واذا فهمت هذا في العلم الظاهر الضروري فهو في سائر النظريات اظهر .

« اما الارادة فانه اذا ادرك بالعقل عـاقبة الامر وطريق الصلاح فيه انبعث من ذاته شوق الى جهة المصلحة والى تعاطي اسبابها والارادة لهـا . وذلك غير ارادة الشهوة وارادة الحيوانـات ، بل يكون على ضد الشهوة . فان الشهوة تنفر عن الفصد والحجامة ، والعقل يريدها ويطلبها ويبذل المال فيها ؛ والشهوة تميل الى لذائذ الاطعمة في حين المرض ، والعاقل يجد في نفسه زاجرا عنها وليس ذلك زاجر الشهوة . ولو خلق الله العقل المعرف بعواقب الامور ولم يخلق هذا الباعث المحرك للاعضاء على مقتضى حكم العقل لكان حكم العقل ضائعا على التحقيق . فاذا قلب الانسان اختص بعلـم وارادة ينفك عنهـا سائر الحيوان بل ينفك عنها الصبي في اول الفطرة وانما يحدث ذلـك فيه بعد البلوغ (٩) » .



مراجع الفصل

(١) معيار العلم ــ ص ١٧٠ ــ (٢) معيار العلم ــ ص ٣٩ ــ ٤٠
(٣) ميزان العمل ــ ص ٢٠ ــ (٤) معيار العلم ــ ص ١٥٠
(٥) دي لاكروا في كتاب علم النفس لديما
Traité de psychologie - Dumas - Delacroix - Tome II - p. 130
(٦) معيار العلم ــ ص ١٢٢ ــ ١٢٣
(٧) معيار العلم ــ ص ١٥٠ ــ ١٥١
(٨) معيار العلم ــ ص ١٥٣ ــ ١٥٤
(٩) الاحياء ــ ج ٣ ــ ص ٧





الاعتبار

> وكأن الاعتبار ليس شيئا اكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه .
>
> ابن رشد (فصل المقال)

رأينا ان المعنى الكلي وما يتبعه من حدود نحدد بها الاجناس و الانواع مجرد امكانات للحكم العقلي . فلم يبق الفرق الذي بينه الغزالي ووضعه علماء المنطق من قبله بين التصور والتصديق اذ يرجع التصور الى التصديق في آخر امره اذا اعتمدنا على علم النفس . امـا المنطق فيأخذ ما انتجه العقل ولا ينظر الى دواليبه ولا يحلل عمله إلّا ليتوصل الى نقد تلك النتيجة ونسبتها الى الحقيقة .

يجرد العقل المعاني الكلية ويعممها ويربط بعضها ببعض ليكون الحدود . ثم يعتمد على ما حققه لينتقل الى معان اخرى ويربط بين معنى وآخر . اي يحكم حكمه بالاثبات والنفي وبالجزم او الانكار . ويربط بين حكمه هذا واحكام اخرى قد اصدرها فتتسلسل احكامه وترتبط ويتقدم العقل من حكم الى حكم الى غير نهاية . ولا يمكنه ان يخطو

خطوة حتى يتثبت في ســابقاتها . وليس له خطوة إلّا وهي مسبوقة بخطوة اخرى . وخطوته الاولى معتمدة على الحس . اذ الحس هو مصدر المعلومات ومادة المعرفة . وما العقل إلّا مجرد عمليات ودواليب ومبادىء اولى وقوالب جوفاء تتصرف وتمتلىء بماتأتي به الحواس .

ان تسلسل احكام العقل المشيدة بعضها على بعض هو ما نسميه اعتبارا. اذ النتائج العقلية « ان حصلت من المقدمات فالمقدمات بماذا تحصل ؟ وان حصلت من مقدمات اخرى وجب التسلسل الى غير نهاية وهو محال : وان كانت حصلت من المقدمات التي تفتقر الى مقدمات فهل هي علوم حاصلة في ذهننا منذ خلقنا او حصلت بعد ان لم تكن ؟ فان كانت حاصلة منذ خلقنا فكيف كانت حاصلة ولا نشعر بها ؟ اذ ينقضي على الانسان اطول عمره ولا يخطر بباله ان الاشياء المســاوية لشيء واحد متســاوية : فكيف يكون العلم بكونها متساوية حاصلا في ذهنه وهو غافل عنه ؟ وان لم تكن حاصلة فينا اول الامر ثم حدثت فكيف حدث علم لم يكن بغير اكتساب وتقدم مقدمة يحصل بها ؟ وكل علــم مكتسب فلا يمكن إلّا بعلم قد سبق ويؤدي الى التسلسل .

« قلنا : كل علم مكتسب فبعلم قد سبق اكتسب . اذ العلم اما تصور او تصديق . والتصور بالحد. واجزاء الحد ينبغي ان تعلم قبل الحد. فماذا ينفع قولنا في تحديد الخمر انه شراب مسكر معتصر من العنب لمن لا يعرف الشراب والمسكر والعنب والمعتصر ؟ فالعلم بهذه الاجزاء سابق . ثم هي ايضا ان عرفت بالتحديد وجب ان يتقدمها علم باجزاء الحد ، ويتسلسل ولكن ينتهي الى تصورات هي اوائل عرفت بالمشاهدة بحس باطن او ظاهر من غير تحديد وعليها ينقطع . وكذلك التصديق بالنتيجة فانه يستدعي تقدم العلم بالمقدمات لامحالة .وكذا المقدمات الى ان يرتقي الى اوائل حصل التصديق بها لابالبرهان(١)» .

لا يظهر علم النفس فرقا بين التصديق والتصور كمــا بيناه . ولكن بالنسبة لاهل

المنطق ولكل من اراد ان يبني تفكيرا صحيحا يوجد فرق جلي قد اوضحه الغزالي ، فاما التصور فهو مادة العلم التي استخلصناها من الحس وجردناها من العوارض وعممناها على جميع افراد جنس من الاجناس او نوع من الانواع وصيرناها معنى كليا يتصرف فيه العقل ، واما التصديق فهو عمل العقل في اصدار احكامه اذ يجعلها ضرورية طبق قوانينه الخاصة به والمبادىء الاولى المسيطرة عليه التي لا تعتمد على برهان ولا تفتقر اليه .

* * *

ينتقل العقل عند الاعتبار من علم الى علم ويربط بين علومه . وربما يتبادر الى الذهن ان تنقله هذا يشبه انتقال الخواطر من موضوع الى موضوع ومن صورة الى صورة ومن ذكرى الى اخرى ، ولا رابطة بين تلك الصور والذكريات إلا انها كانت حصلت في شعورنا في زمن واحد وكان اقترانها صدفة فاتصل بعضها ببعض اتصالا خارجيا يصح عندنا وينعدم عند غيرها . بخلاف تنقل العقل بين المعاني الكلية والاحكام التي يصدرها فانه ارتباط متين داخلي بين تلك المعاني . فيربط العقل بين معنيين اذا كان احدهما شاملا للاخر . فاذا حكم عقلنا وقال : الانسان حيوان . فانا نجد في حد الانسان وحد الحيوان معاني متفقة هي هي ، اذ كل منهما جسم حي متحرك بارادة . فالجسمية والحياة والحركة والارادة صفات موجودة في الانسان والحيوان احببنا ام كرهنا . فلم يقترن الانسان بالحيوان صدفة بل ضرورة حسب الناموس العقلي القاضي بان الشيء الواحد هو هو . فسلسلة الاحكام العقلية والقضايا الناتجة بعضها عن بعض تتبع سراطا مستقيما لا اعوجاج فيه يخضع لها كل عقل ويسلم بها لان تلك السلسلة لا تتركب صدفة ولا تنحل صدفة . بل للعقل في سيره طريق واضح . فالعلم لا يتولد فيه إلا عن علم سابق ـ ثم لا يكتفي العقل بعلم واحد ليبني عليه ، اذ العلم الواحد لا يسمح بالتنقل الى غيره اذ هو مجرد

حكم عقلي بنفي او اثبات . فلا بد من علمين يزدوجان فينتجان علما ثالثا ، اي ان العقل يطلب المعاني المتفقة في العلمين الاولين ثم يجدها نفسها في العلم الثالث . وذلك بعدان [illegible] العلم الثالث [illegible] العلم [illegible] يهتدي العقل الى تلك المعاني المتفقة ولا يراها إلّا بعد عناء وجهد ، خصوصا اذا تشعب الاعتبـــار . وقد بين لنا الغزالي كل ذلك في قوله :

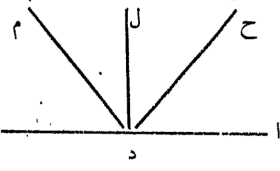
« ان العلوم المطلوبة التي ليست فطرية لا تقتنص إلّا بشبكة العلوم الحاصلة . بل كل علم لا يحصل إلّا عن علمين سابقين يأتلفان ويزدوجان غلى وجه مخصـــوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث على مثال ما يحصل النتاج من ازدواج الفحل والانثى . ثم كما ان من اراد ان يستنتج رمكة لم يمكنه ذلك من حمار وبعير وانسان ، بل من اصل مخصوص من الخيل الذكر والانثى ، وذلك اذا وقع بينهما ازدواج مخصوص ، فكذلك كل علم فاه اصلان مخصوصان ، وبينهما طريق في الازدواج يحصل من ازدواجهما العلم المستفاد المطاوب . فالجهل بتلك الاصول وبكيفية الازدواج هو المانع من العلم . ومثاله ما ذكرناه من الجهل بالجهة التي الصورة فيها . بل مثاله ان يريد الانسان ان يرى قفاه مثلا بالمرآة . فانه اذا رفع المرآة بازاء وجهه لم يكن قد حـاذى بها شطر القفا فلا يظهر فيها القفا ؛ وان رفعها وراء القفا وحاذاه كان قد عدل بالمرآة عن عينيـه فلا يرى المرآة ولا صورة القفا فيها ؛ فيحتاج الى مرآة اخرى ينصبها وراء القفا وهذه في مقابلتها بحيث يبصرها . ويرعى مناسبة بين وضع المرآتين حتى تنطبع صورة القفا في المرآة المحاذية للقفا ؛ ثم تنطبـع صورة هذه المرآة في المرآة الاخرى التي في مقابلة العين ثم تدرك العين صورة القفا . فكذلك في اقتناص العلوم طرق عجيبة فيها ازورارات وتحريفات اعجب مما ذكرناه في المرآة يعز على بسيط الارض من يهتدي الى كيفية الحيلة في تلك الازورارات (٢)».

* * *

ان علماء عصرنا الحاضر صدقوا تحليل الغزالي هذا : فاكتشفوا من الطرق العجيبة في البحث العلمي من هندسة وطبيعة وكيمياء وطب واخترعوا من الآلات المركبة المدهشة ، واستنبطوا من الازورارات والتجريبات والجبر وابتكروا من الافتراضات والخيالات ما يدهش ، ليقيسوا قوات الطبيعة ويتعرفوا قوانينها ويستحوذوا عليها ويستخدموها لهلاك البشر او لمصالحهم احيانا .

ما العلوم كلها إلّا صرح عظيم اقامه العقل،ولكن كيف تنقل من حكم الى حكم ، وكيف نظم تلك المعاني وربطها واهتدى الى اتصالاتها ؟ كيف يسير العقل ؟ ــ اما الحقائق الفطرية الاولى فيراها لاول وهلة من غير اعمال روية ولا طويل تفكر . ولكن المشكلات قد تكون غامضة في اول امرها . واحسن مثال يوضح لنا سير العقل هو الاعتبار الهندسي.فان القضية الهندسية تتركب من افتراض ونتيجة . فربما لا يرى العقل من اول وهلة الارتباط بين الافتراض والنتيجة ، خصوصا اذا كانت القضايا الرابطة بينهما كثيرة ، كما نرى ذلك في قضية فيثاغورس . وهي ان مربع وتر المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع مربعي الضلعين الاخرين . ولنأخذ مثالا ابسط فنقول :

« اي نقطة اخذت على خط مستقيم يمكن ان يقام منها عمود على هذا المستقيم ولا يمكن ان يقام منها عليه إلّا عمود واحد »



لناخذ نقطة (د) على الخط المستقيم (ا ب) ، ولنتخذ خطا ثانيا (د ح) يبتدىء في نقطة (د) وينطبق على الخط الاول (ا ب) . ثم عند دورانه حول النقطة (د) يكون مع (ا ب) زاويتين متجاورتين (ادح) و (حدب) احداهما وهي (ادح) تكون في بداية الامر صغيرة

جدا ثم تاخذ في التزايد دائما . والاخرى وهي (حدب) تكون في بداية امرها اكبر من (ا د ح) ثم تأخذ في التناقص دائما حتى تنتهي الى الصفر

كل يرى ان الزاوية (ا د ح) التي كانت في البداية اصغر من (حدب) تصير اكبر من هذه الزاوية . فعلى هذا يوجد وضع (دل) من اوضاع المستقيم المتحرك تكون فيه هاتان الزاويتان متساويتين . فالمستقيم (دل) يكون حينئذ عمودا . ولو تحرك (دل) الى اليمين او الى اليسار وصار كوضع (دم) مثلا فضرورة تكبر احدى الزاويتين المتجاورتين وتصغر الاخرى فيختل تساويهما فحينئذ لا يوجد إلّا مستقيم (دل) عمودا على (اب) .

لم يمكن لنا ان نرى تلك الحقيقة الهندسية واضحة في اول الامر ولم نتيقن منها حتى جزأناها وحللناها الى حقائق يقينية عندنا . فانتقل عقلنا من يقين الى يقين حتى وصلنا الى النتيجة فتيقناها . ورجعنا الى الافتراض فربطناه بالنتيجة وصار الاتصال بينهما حقيقة لا شك فيها ولا ريب . فاثبتنا اولا وجود زاويتين حول النقطة (د) . ثم راينا احداهما تعظم بقدر ما تصغر به الاخرى حتى تساوتا في المقدار ، فجزمنا اذاك بوجود العمود (دل) . ثم اثبتنا اخيرا انه لا يوجد إلّا عمود واحد يقام من النقطة (د). وكأن المسافة بين الافتراض والنتيجة طويلة جدا بالنسبة للعقول العادية فينبغي ان تجزأ الى مراحل . ثم يرجع العقل ثانيا فيقطعها مرة اخرى في مرحلة واحدة ، مع بقاء المراحل الجزئية في الشعور . وكأن عقلنا يقطع كل مرحلة بوثبة واحدة ثم في النهاية يثب وثبة كبرى يربط بها بين الافتراض والنتيجة . وفي كل وثبة يغمره ضرب من النور يتيقن معه ان الحقيقة ظهرت جلية واضحة لا يحجبها غموض .

* * *

وذلك النور المساير لوثبات العقل هو ما يسميه اصحاب المنطق الحدس . وهو في حقيقته الفهم . فكم مشكل يعترضك فتراه غامضا مغلقا . حتى اذا تفكرت وترويت ينجلي ما خفي عنك منه فيسطع النور في عقلك فتفهم. وذلك في مشكلات الحساب اظهر مما في غيرها . وقد تتفاوت العقول في احداسها . فمن الناس من لا يحتاج الى تجزئة الطريق فتكون وثبات عقله متسعة غريبة في اتساعها . وتتضح له امور تظهر غامضة لغيره . فما يقطعه عقله في مرحلة واحدة لا يمكن لغيره ان يقطعه إلّا في مراحل متعددة .

وقد جاء التنبيه على ذلك في تعليق على معيار العلم : « الحدسيات منسوب للحدس . وهو الانتقال الدفعي من المبادي الى المطالب . واصله ان للفكر الذي هو الحركة في المعقولات مراتب ودرجات تبتدىء من فكر البليد الذي لا ينتبه للمطلوب القريب إلّا بعد طول زمن وعناء آخذة في الاشتداد الى ان تنتهي بما ينتبه دون زمن بين المبادي والمطلوب . وذلك هو المسمى بالحدس وللامزجة دخل كبير في هذا (٣) ». وبين الغزالي شيئا من ذلك عند حديثه عن المجربات الحدسية فقال :

« هي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته وتوجيه الشهادة لامور . فتذعن النفس لقبوله والتصديق له . بحيث لا يقدر على التشكك فيه. ولكن لو نازع فيه منازع معتقدا او معاندا لم يمكن ان يعرف به ما لم يقو حدسه ولم يتول الاعتقاد الذي تولاه ذو الحدس القوي. وذلك مثل قضائنا بان نور القمر مستفاد من الشمس وان انعكاس شعاعه الى العالم يضاهي انعكاس شعاع المرآة الى سائر الاجسام التي تقابله . وذلك لاختلاف تشكله عند اختلاف نسبته من الشمس قربا وبعدا وتوسطا . ومن تامل شواهد ذلك لم يبق له فيه ريبة . وفيه من القياس ما في المجربات . فان هذه الاختلافات لو كانت بالاتفاق او بامر خارج سوى الشمس لما

استمرت على نمط واحد على طول الزمن . ومن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس والاعتبار قضايا كثيرة لا يمكنه اقامة البرهان عليها ولا يمكنه ان يشكك فيها ولا يمكنه ان يشرك فيها غيره . إلّا ان يدل الطالب على الطريق الذي سلكه واستنهجه ، حتى اذا تولى السلوك بنفسه افضاه ذلك السلوك الى ذلك الاعتقاد ان كان ذهنه في القوة والصفاء على رتبة الكمال (٣) » .

ان الناس تختلف وتتفاوت في صفاء الذهن وقوة الفكر وسرعة الفهم غريزة وجبلة ، وتتفاوت ايضا حسب السن والبيئة وحسب تحصيلهم للعلوم وتمرنهم عليها ، وخصوصا في علوم التجارب كلها . فانا نرى « تفاوت الناس فيها لا ينكر : فانهم يتفاوتون بكثرة الاصابة وسرعة الادراك . ويكون سببه اما تفاوتا في الغريزة واما تفاوتا في الممارسة . فاما الاول وهو الاصل ، اعني الغريزة، فالتفاوت فيه لا سبيل الى جحده . فانه مثل نور يشرق على النفس ويطلع صبحه ومبادي اشراقه عند سن التمييز . ثم لا يزال ينمو ويزداد نموا خفي التدريج الى ان يتكامل بقرب الاربعين سنة . ومثاله نور الصبح . فان اوائله تخفى خفاء يشق ادراكه ثم يتدرج الى الزيادة الى ان يكمل بطلوع قرص الشمس . وتفاوت نور البصيرة كتفاوت نور البصر . والفرق مدرك بين الاعمش وبين حاد البصر . بل سنة الله عز وجل جارية في جميع خلقه بالتدريج في الايجاد . حتى ان غريزة الشهوة لا تظهر في الصبي عند البلوغ دفعة وبغتة . بل تظهر شيئا فشيئا على التدريج . وكذلك جميع القوى والصفات . ومن انكر تفاوت الناس في هذه الغريزة فكأنه منخلع عن ربقة العقل . ومن ظن ان عقل النبي صلى الله عليه وسلم مثل عقل آحاد السوادية واجلاف البوادي فهو اخس في نفسه من آحاد السوادية . وكيف ينكر تفاوت الغريزة . ولولاه لما اختلف الناس في فهم العلوم . ولما انقسموا الى بليد لا يفهم بالتفهيم إلّا بعد تعب طويل من المعلم ، والى ذكي يفهم بادنى رمز واشارة ،

والى كامل تنبعث من نفسه حقائق الامور بدون التعليم . كما قال تعالى : (يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور) (٤) » .

ان غريزة العقل تبقى جافة يابسة موجودة في حكم المعدومة عند كثير من الناس. وانما تصقل وتصير صافية قوية بالتمرين والتهذيب كما نبه ابن المقفع على ذلك في رسالة « الادب الصغير » اذ قال : « وأمارة صحة العقل اختيار الامور بالبصر وتنفيذ البصر بالعزم . وللعقل سجيات وغرائز بها تقبل الادب وبالادب تنمو العقول وتزكو. فكما ان الحبة المدفونة في الارض لا تقدر على ان تخلع يبسها وتظهر قوتها وتطلع فوق الارض بزهرتها ونضرتها وريعها ونمائها إلّا بمعونة الماء الذي يغور اليها في مستودعها فيذهب عنها اذى اليبس والموت ويحدث لها بإذن الله القوة والحياة ، فكذلك سليقة العقل مكنونة في مغرزها من القلب لا قوة لها ولا حياة بها ولا منفعة عندها حتى يعتملها الادب الذي هو نماؤها وحياتها ولقاحها »

طرق الاعتبار

يزكو العقل ويكتمل وينظر ولا يتبع دائما في ربط ما يكتشف ولا في تسلسل الافكار ترتيب الزمان . اذ للزمان اتجاه واحد وللعقل اتجاهات عديدة . فقد يعثر على نتيجة قبل ان يرى سببها ، ثم يتخذها اساسا يبنى عليه ، وينتقل حسب نظام مخصوص بينا شيئا منه في الاعتبار الهندسي ، حتى يصل الى السبب ، ويربط اذاك بينه وبين تلك النتيجة . وذلك ما يقع في غالب الاكتشافات العلمية . فقد راى العالم الانكليزي نيوتن مثلا سقوط تفاحة من شجرتها اثناء تفتيشه عن الارتباط بين دوران الفلك وسقوط الاجرام على الارض ، فانتبه بعد النظر واعمال الروية الى ان قانونا طبيعيا واحدا يتحكم في عالمنا ألا وهو ناموس الجاذبية . اتانا الغزالي بمثال بسيط واضح ليبين مغايرة ترتيب المعرفة لترتيب الزمان فقال :

« ان الصورة في المرآة تابعة لصورة الناظر في المرآة . والصورة في المرآة وان كانت هي الثانية في رتبة الوجود فانها اولى في حق رؤيتك . فانك لا ترى نفسك . وترى صورتك في المرآة اولا فتعرف بها صورتك التي هي قائمة بك ثانيا على سبيل المحاكاة . فانقلب التابع في الوجود متبوعا في حق المعرفة وانقلب المتأخر متقدما . وهذا نوع من الانعكاس والانتكاس ضرورة هذا العالم (٥) » .

التمثيل

هو ما يسميه الفقهاء قياسا ويسميه بعض اهل المنطق الاعتبار التشبيهي او القياس التمثيلي. فان الفكر البشري يسهل على الانسان عمله : والعمل ضروري للحياة ، فاذا توقف الفكر انعدم العمل . ولذا اخذنا نحكم في اكثر امورنا بمجرد الظن فنرجح ظنا على ظن وخيالا على خيال ووهما على وهم من غير اعمال روية واستقصاء بحث . وقد حلل الغزالي الاعتبار المؤسس على التمثيل تحليلا نقديا عميقا لم يبق للشك مجالا ولا للجدال فسحة . واتى بامثلة متعددة سننقل منها الشيء الكثير وان طال الكلام ليكون بحثنا صحيحا لا شائبة فيه .

يسمي المتكلمون التمثيل رد الغائب الى الشاهد ، اي اننا نصدر حكمنا على الغائب حسبما نشاهده في الشيء الحاضر لدينا . و« معناه ان يوجد حكم في جزئي معين واحد فينقل حكمه الى جزئي آخر يشابهه بوجه ما (٦) » . « ومثاله : من ادعى ان القوة المدبرة من الانسان في القلب استدل عليه باني وجدت الملك المدبر يتوطن وسط مملكته ، والقلب في وسط البدن . ومن ادعى انها في الدماغ استدل باني وجدت اعالي الشيء اصفى واحسن من اسافله ، والدماغ اعلى من القلب . ومثاله ايضا قول القائل ان الرحيم لا يؤلم البريء عن الجناية ، والله ارحم الراحمين . فاذن لا يؤلم بريا عن الجناية . وهذه النتيجة كاذبة . اذ نرى ان الله تعالى يؤلم الحيوانات والبهائم

والمجانين من غير جناية منهم . فنشك في قولنا انه ارحم الراحمين او في قولنا ان الرحيم لا يؤلم من غير فائدة مع القدرة على ترك الايلام . ومثالــه ايضا قول القائل التنفس فعل اداري كالمشي لا كالنبض. لا نقدر على الامتناع منه . وقائل آخر يقول : ليس بارادي . اذ لو كان اراديا لما كنا نتنفس في النوم ولكننا نقدر على امساك النفس في كل وقت . فتناقض النتيجتان . ومثاله ايضا قولنا ان كل موجود فاما متصل بالعالم واما منفصل. وماليس بمتصل ولا منفصل فليس بموجود. فهذا اولي. وقد ادعى جماعة باقيسة مشهورة... ان صانع العالم ليس داخل العالم ولا خارجه. فكيف يوثق بالقياس؟ وكذلك ادعى قوم ان الجوهر لا يتناهى في التجزي ونحن نعلم ان كل ماله طرفان وهو محصور بينهما فهو اذن متنــاه. وادعى قوم انه يتناهى الى جزء لا ينقسم . ونحن نعلم ان كل جوهر بين جوهرين فانه يلاقي احدهما بغير مايلاقي به الآخر. فاذن فيه شيئان متغايران . وهذا القياس ايضا قطعي كالاول بلا فرق. ومثاله ايضا ما نعلم بالضرورة من ان الثقيل لا يقف في الهواء. وقد قال جماعة ان الارض واقفــة في الهواء . والهواء محيط بها . والناس معتمدون عليها من الجوانب حتى ان الواقفين على نقطتين متقــابلتين من كرة الارض تتقابل اخمص اقدامهما . ونحن بالضرورة نعلم ذلــك »

عدد الغزالي الامثلة حتى كاد يشكــك في كل قياس وكل اعتبــار. والحقيقة ان تلك الامثلة كلها ضروب من التمثيل اذ يمكن لنا ان نتبين موضع الغلط فيها :

« مهما سلم ما لا يجب ان يسلم لزم منه لامحالة نتائج متناقضة. فاما الاول من هذه الامثلة فهو قياس الف من مقدمات وعظية خطابية اذ اخــذ فيه شيء واحد ووجد على وجه فحكم به على الجميــع . ونحن قد بينا ان الحكم على الجميع بجزئيات كثيرة ممتنع . فكيف الحــكم بجزئي واحد . بل اذا كثرت الجزئيات لم تفد إلّا الظن ثم لا يزال يزداد الظن قوة بكثرة الامثلة ولكن لا ينتهي الى العلم . واما الثاني فمؤلف من

مقدمات مشهورة جدلية سلم بعضها من حيث استبشع نقيضها اما لما فيه من مخالفة الجماهير واما لما فيه من مخالفة ظاهر لفظ القرآن . وكم من انسان يسلم الشيء لانه يستقبح منعه . او لانه ينفر وهمه عن قبول نقيضه... وموضع المنع فيه وصف الله بالرحمة على الوجه الظاهر الذي فهمه العادة . والله تعالى مقدس عنه بل لفظ الرحمة والغضب مؤول في حقه كلفظ النزول والمجيء وغيرهما . فاذا اخذ بالظاهر وسلم لاعن تحقيق لزمت النتيجة الكاذبة . وكونه رحيما بالمعنى الذي تفهمه العامة مقدمة ليست اولية وليس يدل عليهما قياس بالشرط المذكور . فمحل الغلط ترك التأويل في محل وجوبه. وعلى هذا ترى تناقض اكثر اقيسة المتكلمين . فانهم الفوها من مقدمات مسلمة لاجل الشهرة او لتواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ومن غير كونها اولية واجبة التسليم . واما الثالث فاليقين والصحيح انه فعل ارادي » اذ ما ليس بارادي لايمكن قط ان نتحكم فيه الارادة فان دوران الدم واقع احببنا ام كرهنا لادخل للارادة فيه بخلاف المشي والتنفس .

لقد رأينا ان العقل لا يتصرف إلّا في المعاني الكلية ولا يحكم على شخص ولاعين ولا جزئي إلّا اذا جرد منه معنى كليا وعممه وحكم على ذلك الشخص بمقتضاه . فاذا رددنا الغائب الى الشاهد وقعنا في اغلاط منشؤها عدم استقصاء الصفات او الصفة التي وقع التشابه فيها.واذا ما حصلت عندنا تلك الصفة او ذلك المعنى الكلي الذي تشارك فيه الغائب والشاهد فانا نستغني عن الشاهد اصلا ونكتفي في حكمنا على الغائب بذلك المعنى الكلي.وقد تشتمل الاشخاص الشواهد على صفات خفية لم ندركها لخفائها . ويكون حكمنا عليها لاجل تلك الصفات ، ثم ننقل ذلك الحكم نفسه للغائب اعتمادا على صفات اخرى ليست في الحقيقة سببا للحكم . اذ ننسب للغائب امورا شاهدناها في الشاهد ونصدر حكمنا نحن في غلط.وهذا الغزالي يوضح ويقول :

« اذا قيل لانسان : لم ركبت البحر ؟ فقال : لاستغني . فقيل

له : ولم قلت اذا ركبت البحر استغنيت. فقال : لان ذلك اليهودي ركب البحر فاستغنى.فيقال : وانت لست بيهودي فلا يلزم من ثبوت الحكم فيه ثبوت الحكم فيك. فلا يخلصه إلّا ان يقول : هو لم يستغن لانه يهودي بل لانه ركب البحر تاجرا . فنقول : اذن فذكر اليهودي حشو بل طريقك ان تقول : كل من ركب البحر ايسر فانا ايضا اركب البحر لأوسر ويسقط اثر اليهودي . فاذن لا خير في رد الغائب الى الشاهد إلّا بشرط مهما تحقق سقط اثر الشاهد المعين . ثم في هذا الشرط موضع غلط ايضا. فربما يكون المعنى الجامع مما يظهر اثره وغناه في الحكم . فيظن انه صالح ولا يكون صالحا ، لان الحكم لا يلزمه بمجرده بل لكونه على حال خفي . واعيان الشواهد تشتمل على صفات خفية فلذلك يجب اطراح الشاهد المعين (٧) » .

فعلى جميع الاحوال لا فائدة في تعيين شاهد معين في العقليات ليقاس عليه . ومن هذا القبيل قولك : الله عالم بعلم لا بنفسه ، لانه لو كان عالما لكان عالما بعلم قياسا على الانسان . فيقال : ولم قلت ان ما ينسب للانسان ينسب لله ؟ فنقول : لان العلة جامعة . فيقال : العلة كونه انسانا عالما او كونه عالما فقط ؟ فاطرح الانسان وقل : كل عالم فهو عالم بعلم ، والباري عالم فهو عالم بعلم . وعند ذلك انما ينازع في قولك كل عالم فهو عالم بعلم ، فان ذلك ان لم يكن اوليا لزمك ان تبينه (٨) » . اوضح لنا الغزالي عندما وصل الى هذه الاغوار طريقة العقل في الاستقصاء والتدقيق عندما يسعى لاكتشاف الحقائق العامة ويتعرف العلل والاسباب ليربط بينها وبين نتائجها الحتمية. وانا لنعلم ان السبب اذا وجد وقعت النتيجة لا محالة اذا لم يعترضها عارض. فالحياة شرط في وجود الانسان . فمهما وجد الانسان وجدت الحياة. ولكن الحياة تشمل الانسان وغيره ، فيمكن ان توجد في الفرس والنبات . والحياة علة للكل . فلا نحكم من وجود العلة اي المعنى الكلي الجامع بين الغائب والشاهد على وجود الغائب ولا نحكم ايضا على عدم وجود العلة لعدم وجود الشاهد او الغائب . يتساءل الغزالي :

« هل يمكن اثبات كون المعنى الجامع علة للحكم بـــان نرى ان الحكم يرتفـــع بارتفاعه. قلنا : لا ـ فان الحكم يرتفع بارتفاع بعض اجزاء العلة وشروطها ولا يوجد بوجود ذلك البعض . فمهما ارتفع الحياة ارتفع الانسان . ومهما وجدت الحيـــاة لم يلزم وجود الانسان . بل ربما يوجد الفرس او غيره . ولكن الامر بالضد من هذا . وهو انه مهما وجد الحكم دل على وجود المعنى الجامع. فاما ان يدل وجود المعنى على وجود الحـــكم بمجرد كون الحكم مرتفعا بارتفـــاعه فلا . فمهما وجد الانسان فقد وجدت الحياة : ومهما وجدت صحة الصـــلاة فقد وجد الشرط وهو الطهـــارة. ومهما وجدت الطهـــارة لم يلزم وجود الصلاة . فـــان قيل : فما ذكرتموه في ابطـــال منفعة الشاهد في رد العائد اليه مقطوع به : فكيف يظن بالمتكلمين مع كثرتهم وسلامة عقولهم الغفلة عن ذلك . قلنا : معتقد الصحة في رد الغائب الى الشاهد ــ اما محقق فيرجع عند المطالبة الى ما ذكرناه . وانما يذكر الشاهد المعين لتنبيه السامع على القضية الكلية به فيقول : الانسان عالم بعلم لا بنفسه . منبها به على ان العالم لا يعقل من معناه شيء سوى انه ذو علم فيذكر الانسان تنبيها – واما قاصر عن بلوغ ذروة التحقيق . وهذا ربما ظن ان في ذكر الشاهد المعين دليلا . ومنشأ ظنه امران :

« احدهما ان من راى البناء فاعلا وجسما ربما اطلق ان الفاعل جسم . والفـاعل بالالف واللام يوهم الاستغراق خصوصا في لغة العرب. وهو من المهملات، والمهملات قد يتسامح فيها.فيؤخذ على انه قضية كلية . فيظن انها كلية . وينظم قياسا ويقول : الفاعل جسم ، وصانع العالم فاعل ، فهو جسم ...

« ثانيهما هو انه ربما يستقري اصنافا كثيرة من الفاعلين حتى لا يبقى عنده فاعل آخر . فيرى انه استقرى كل الفاعلين ، ويطلق القول بأن كل فاعل فهو جسم . وكان الحق ان يقول : كل فاعل شاهدته وتصفحته فهو جسم . فيقال له : لم تشاهد فاعل العالم . ولا يمكن الحكم عليه . ولكن الغي قوله شاهدت (٩) » .

« هذا كله في ابطال التمثيل في العقليات . فاما في الفقهيات فالجزئي المعين يجوز ان ينقل حكمه الى جزئي آخر باشتراكهما في وصف » . وينبغي هنا ان ننتبه الى ان الفقهاء في الاسلام كغيرهم من رجال القانون عند الامم الاخرى قد استخدموا التمثيل فيما سطروه من احكام . وقد اتى لنا الغزالي بامثلة فقهية بين فيها ذلك . كقول الشارع « في بيع الرطب بالتمر : اينقص الرطب اذا جف ؟ فقيل : نعم . فقال : لا تبيعوا . فهو اذن اضاف بطلان البيع في الرطب الى النقصان المتوقع . فيقاس عليه العنب للاشتراك في توقع النقصان. ولا يمنع جريان السؤال في الرطب عن الحاق العنب به وان كان هذا عنبا وذاك رطبا . لان هذا الافتراق فتراق في الاسم والصورة . والشرع كثير الالتفات الى المعاني قليل الالتفات الى الصور والاسامي . فعادة الشرع ترجح في ظننا التشريك في الحكم عند الاشتراك في المضاف اليه ذلك الحكم ، وتحقيق الظن في هذا دقيق ... واما ان يكون ما فيه الاجتماع مناسبا للحكم كقولنا النبيذ مسكر فيحرم كالخمر فاذا قيل : لم قلتم المسكر يحرم . قلنا : لانه يزيل العقل الذي هو الهادي الى الحق وبه يتم التكليف . فهذا مناسب النظر في المصالح . فيقال : لا يمتنع ان يكون الشرع قد راعى سكر ما يعتصر من العنب على الخصوص تعبدا ، او اثبت التحريم لا لعلة السكر . فكم من الاحكام التي هي تعبدية غير معقولة . فيقول : نعم : هذا غير ممتنع ولكن الاكثر في عادة الشرع اتباع المصالح . فكون هذا من قبيل الاكثر اغلب على الظن من كونه من قبيل النادر (١٠) » . ثم ختم الغزالي بحثه بصفحة بينة من اجمل ما كتب .

« ولقد خاض في الفقه من اصحاب الرأي من شدى اطرافا من العقليات ولم يخمرها . واخذ يبطل اكثر انواع هذه الاقيسة ويقتصر منها على المؤثر ويوجه المطالبة العقلية على كل ما يتمسك به في الفقه وعند ما ينتهي الى نصرة مذهبه في التفصيل يعجز عن تقريره على الشرط الذي وضعه في التأصيل . فيحتال لنصرة الطرديات الردية بضروب من الخيالات الفاسدة ولا يرجع فيتنبه لفساد الاصل الذي

وضعه فدعاه الى الاقتصار في اثبات الحكم على طريق المؤثر او المناسب . ولا يزال يتخبط ... والغرض الان من ذكره ان الاستقصاء الذي ذكرناه في العقليات ينبغي ان يترك في الفقهيات رأسا . فخلط ذلك الطريق السالك الى طلب اليقين بالطريق السالك الى طلب الظن . صنيع من شدى من الطرفين طرفا ولم يستقل بهما . بل ينبغي ان تعلم ان اليقين في النظريات اعز الاشياء وجودا . واما الظن فاسهلها منالا وايسرها حصولا . فالظنون المعتبرة في الفقهيات هو المرجح الذي يتيسر به عند التردد بين امرين اقدام او احجام. فان اقدام الناس في طرق التجارات . وامساك السلع تربصا بها . او بيعها خوفا من نقصان سعرها . بل في سلوك احد الطريقين في اسفارهم . بل في كل فعل يتردد الانسان فيه بين جهتين ، على ظن . فانه اذا تردد العاقل بين امرين واعتدلا عنده في غرضه لم يتيسر له الاختيار إلّا ان يترجح احدهما بان يراه اصلح بمخيلة اودلالة. فالقدر الذي يرجح احدالجانبين ظن له. والفقهيات كلها نظر من المجتهدين في اصلاح الخلق. وهذه الظنون وامثالها تقتنص بادنى مخيلة واقل قرينة. وعليها اتكال العقلاء كلهم في اقدامهم واحجامهم على الامور المخطرة في الدنيا. وذلك القدر كاف في الفقهيات، والمضايقة والاستقصاء فيه يشوش مقصوده بل يبطله ، كما ان الاستقصاء في التجارات ضربا للمثل يفوت مقصود التجارة. واذا قيل للرجل سافر لتربح فيقول : وبم اعلم اني اذا سافرت ربحت. فيقال : اعتبر بفلان وفلان. فيقول : ويقابلهما فلان وفلان ، وقد ماتا في الطريق او قتلا او قطع عليهما الطريق. فيقال : ولكن الذين ربحوا اكثر ممن خسروا أو قتلوا. فيقول: فما المانع من ان اكون من جملة من يخسر او يقتل او يموت ؟ وماذا ينفعني ربح غيري اذا كنت من هؤلاء ؟ ـ فهذا استقصاء لطلب اليقين والمعتبر له لا يتجر ولا يربح. فهذا مثال الاستقصاء في الفقهيات وهو هوس محض وخرق : كما ان ترك الاستقصاء في العقليات اليقينية جهل محض. فليؤخذ كل شيء من مأخذه. فليس الخرق في الاستقصاء في موضع تركه بأقل من الحدق في تركه بموضع وجوبه (١١).»

الاستقراء

«وهو ان تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي حتى اذا وجدت حكما في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به» . وهو طريق اصلية من طرق الاعتبار العقلي ، وكاد علم الحيوان والنبات كله يعتمد عليه في تقسيم الاجناس والانواع . فان العالم يبتدىء بتصفح الاشخاص فردا فردا . فاذا وجد اتفاق بعضهم او قسم كبير منهم في صفة معينة او صفات متعددة يحكم بان كل فرد وجدت فيه تلك الصفة او تلك الصفات فهو من جنس البشر او السباع او البهائم او الحشرات . ثم يقسم الاجناس الى انواع طبق صفات اخرى وجدها في بعض افراد الجنس ولم يجدها في غيرهم من ذلك الجنس . فلا ينتج الاستقراء اليقين في علم كهذا ، اذ لا يمكن ان نستنتج منه علما موثوقا به ولا ان نحكم حكما عقليا على حيوان لم نعرفه من قبل فنشمله في جنس من الاجناس إلّا بعد فحصه ومعرفته معرفة دقيقة والكشف عن صفاته . فاذا اتممنا بحثنا ووجدنا فيه الصفات الخاصة بجنس اضفناه اليه وجعلناه من افراده . على اننا تخيرنا بعض الصفات فجعلناها اصلية او ذاتية كما يقول اصحاب المنطق . وفي ذلك الاختيار ضرب من التحيز وباب من الشك . وقد بين الغزالي بعض ذلك في قوله :

« مثاله في العقليات ان يقول قائل : فاعل العالم جسم . فيقال له : لم ؟ فيقول : لان كل فاعل جسم . فيقال له : لم ؟ فيقول : تصفحت اصناف الفاعلين من خياط وبناء واسكاف ونجار ونساج وغيرهم فوجدت كل واحد منهم جسما . فعلمت ان الجسمية حكم ملازم للفاعلية فحكمت على كل فاعل به . وهذا الضرب من الاستدلال غير منتفع به في هذا المطلوب . فانا نقول : هل تصفحت في جملة ذلك فاعل العالم ؟ فان تصفحته ووجدته جسما فقد عرفت المطلوب قبل ان تتصفح الاسكاف والبناء ونحوهما ، فاشتغالك به اشتغال بما لا يعنيك ، وان لم تتصفح فاعل العالم ولم

تعلم حاله فلم حكمت بأن كل فاعل جسم . وقد تصفحت بعض الفاعلين . ولا يلزم منه إلّا ان بعض الفاعلين جسم . وانما يلزم ان كل فاعل جسم اذا تصفحت الجميع تصفحا لا يشذ عنه شيء . وعند ذلك يكون المطلوب احد اجزاء المتصفح . فلا يعرف بمقدمة تبنى على التصفح . وان قال : لم اتصفح الجميع ولكن الاكثر . قلنا : فلم لا يجوز ان يكون الكل جسما الا واحدا ؟ واذا احتمل ذلك لم يحصل اليقين به ولكن يحصل الظن (١٢) » .

قد تمعن الغزالي ودقق البحث واوضح الاشكال في صفحة خالدة ينبني عليها انهيار اكثر المنطق المأخوذ عن ارسطو . فقال :

« امكان الخلاف لا يمنع الظن . ولا سبيل الى جحد الامكان مهما لم يكن الاستقراء تاما . ولا يكفي في تمام الاستقراء ان تتصفح ما وجدته شاهدا على الحكم اذا امكن ان يتنقل عنه شيء . كما لو حكم انسان بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل ، لانه استقرأ اصناف الحيوانات الكثيرة ولكنه لم يشاهد جميع الحيوانات لم يأمن ان يكون في البحر حيوان هو التمساح يحرك عند المضغ فكه الاعلى – على ما قيل – واذا حكم بان كل حيوان سوى الانسان فنزواته على الانثى من وراء بلا تقابل الوجهين لم يأمن ان يكون سفادة القنفذ وهو من الحيوانات على المقابلة لكنه لم يشاهده . فاذن حصل من هذا ان الاستقراء التام يفيد العلم والناقص يفيد الظن . فأذن لا ينتفع بالاستقراء مهما وقع خلاف في بعض الجزئيات حتى يجعل ذلك مقدمة في قياس آخر لا في اثبات الحكم لبعض الجزئيات . كما اذا قلنا كل حركة في زمان وكل ماهو في زمان فهو محدث فالحركة محدثة واثبتنا قولنا : كل حركة في زمان ، باستقراء انواع الحركة من سباحة وطيران ومشي وغيرها . فاما اذا اردنا أن نثبت انالسباحة في زمان بهذا الاستقراء لم يكن تاما . والضبط ان القضية التي عرفت بالاستقراء ان اثبت لمحمولها

حكما ليتعدى الى موضوعها فلا بأس . وان نقل محمولها الى بعض جزئيات موضوعها لم يجز . اذ تدخل النتيجة في نفس الاستقراء فيسقط فائدة القياس . فاذا كان مطلبنا مثلا ان نبين ان القوة العقلية المدركة للمعقولات هل هي منطبعة في جسم ام لا . فقلنا ليست منطبعة في جسم لانها تدرك نفسها والقوى المنطبعة في الاجسام لا تدرك نفسها . فيقال : ولم قلت ان القوى المنطبعة في الاجسام لا تدرك نفسها ؟ فقلنا : تصفحنا القوى المدركة من الادمي كقوة البصر والسمع والشم والذوق واللمس والخيال والوهم فرايناها لا تدرك نفسها . فيقال : هل تصفحت في جملة ذلك القوة العقلية ؟ فان تصفحتها فقد عرفتها قبل هذا الدليل فلا تحتاج الى هذا الدليل . وان لم تعرفها بل هي المطلوب فلم تتصفح الكل بل تصفحت البعض، فلم حكمت على الكل بهذا الحكم؟ ومن اين يبعد ان تكون القوى المنطبعة كلها لا تدرك نفسها إلّا واحدة فيكون حكم واحدة منها بخلاف حكم الجملة . وهو ممكن كما ذكرناه في مثال التمساح والقنفد وفي مثال من يدعي ان صانع العالم جسم . بل من ليس له سمع ولا بصر ربما يحكم بان الحس لايدرك الشيء إلّا بالاتصال بذلك الشيء بدليل الذوق واللمس والشم . فلو يجري ذلك في البصر والسمع كان مخطئا اذ يقال : لم يستحيل ان ينقسم الحواس الى ما يفتقر فيه الى الاتصال بالمحسوس والى ما لا يفتقر ؟ واذا جاز الانقسام جاز ان يعتدل القسمان وجاز ان يكون الاكثر في احد القسمين ولا يبقى في القسم الاخر إلّا واحد . ــ فهذا لا يورث يقينا انما يحرك ظنا وربما يقنع اقناعا يسبق الاعتقاد الى قبوله ويستمر عليه (١٣) » .

القيــاس

اثبت الغزالي ان القياس المبني على الاستقراء لا يفيد علما جديدا ، بـل نلخـص فيه ما سبقت معرفته . فـاذا قلنا : « محمد انسان ــ وكل انسـان حيـوان ــ فمحمد حيوان » لا نعلم تلك النتيجة علما يقينيا ما لم تكن مسبوقة بضروب من الاستقراء ،

اولها ان جميع الصفات الداخلة في الحيوانية موجودة في الانسان . ثم ينبغي ان نكون قد تصفحنا صفات محمد فوجدنا فيه صفات الانسانية ومن جملتهـا صفات الحيوان . فعوضنا تلك الاستقراءات بذلك القياس ، ولخصنا معلوماتنا فيه من غير ان نزيد فيها علما جديدا .

وقد ذهب الغزالي الى ابعد من ذلك . فحقق في بحثه بالبرهان ان القيـاس مهما كان لا ينتج علما جديدا ، بل غاية ما يصل اليه هو تنبيهنا الى علم سابق قد غفلنا عنه . ثم يجزم ويقول ان العلم بالنتيجة علم ثالث زائد على العلم بالمقدمتين . والحقيقة ان جزمك بان محمدا حيوان هو جزم بان لمحمد صفات قد شاهدتها فيه كالجسمية والحركة والحرارة والحياة وعلمت قبل ذلك الجزم انها له فاكتفيت بتلخيصها في لفظة حيوان ولم تعلم علما ثالثـا زائدا بل مـا هو الا ان القـياس نبهك الى ذلك العلم السابق في ذهنك . بين ذلك الغزالي في قوله :

« يمكن ان لا يتبين للانسان النتيجة ، وان كان كل واحـدة من المقدمتين بينة عنده . فقد يعلم الانسان ان كل جسم مؤلف وان كل مؤلف حادث . وهو مع ذلك غافل عن نسبة الحدوث الى الجسم وان الجسم حـادث . فنسبة الحدوث الى الجسم غير نسبة الحدوث الى المؤلف وغير نسبة المؤلف الى الجسم . بل هو علم حـادث يحصل عند حصول المقدمتين واحضارهما معا في الذهن مع توجه النفس نحو طلب النتيجة » . ولكن لو لم نعلم من قبل بالاستقراء صفات الجسم ، وخصوصا التأليف والحدوث ، فنسبة الحدوث الى الجسم ليست نتيجة جديدة ، بل جزمنا القضية الاولى وهي ان كل جسم مؤلف عبارة عن تلخيص علم سابق . وهو ان جميع صفات المؤلف قد وجدناها في الجسم بالاستقراء ، ولولا ذلك لما حكمنا هذا الحكم . فمن جملة ما وجدنا بالاستقراء في الجسم الحدوث ، ووجدنا تلك الصفة مقترنة في الجسم بصفات

اخرى عديدة ورأينا اقترانها بالتاليف اقوى واشد . فلم يات الغزالي في قياسه هذا بعلم جديد اصلا . وقد ابان ذلك ثم اراد الرد فلم يقنع : « ان الطريق الذي ذكرتموه في الانتاج لا ينتفع به ، لان من علم المقدمات على شرطكم فقد عرف النتيجة . فان من عرف ان الانسان حيوان وان الحيوان جسم فيكون قد عرف في جملة ذلك ان الانسان جسم . فلا يكون العلم بكونه جسما علما زائدا مستفادا من هذه المقدمات »

اذا جردت معنى كليا من جزئي او من جزئيات كثيرة فلا يمكن ان تحكم بوجوده في جزئي جديد بالنسبة لك إلّا اذا علمته فيه وجردت منه ذلك المعنى الكلي تجرد اللون الاسود من الليل والزنج. ثم ترى ثوبا اسود فتجرد السواد منه وتحكم اذاك به عليه . ولا يمكن ان تشمل في السواد جزئيا ما لم تعاين فيه السواد من قبل ، فتقول في شاة مثلا انها سوداء اذا شاهدت سوادها . وقد تغفل عن الحكم وعن التجريد . فكذلك في القياس . فلا تتيقن من النتيجة إلّا اذا كانت معلومة لديك من قبل وقد غفلت عنها . فهي ليست بعلم جديد زائد على المقدمتين لانك غفلت عنها . والنتيجة موجودة سواء بالفعل او بالقوة كما يعترف الغزالي نفسه بذلك اذ يقول : « يتصور ان تغفل عن النتيجة مع حضور المقدمتين . فكم من شخص ينظر الى بغلة منتفخة البطن فيظن انها حامل . ولو قيل له : اما تعلم ان هذه بغلة ؟ فيقول : نعم ! ولو قيل له : اما تعلم ان البغل لا يحمل ، لقال : نعم . فلو قيل : فلم غفلت عن النتيجة وظننت ضدها ، فيقول : لاني كنت غافلا عن تأليف المقدمتين واحضارهما جميعا في الذهن متوجها الى طلب النتيجة . فقد انكشف بهذا ان النتيجة وان كانت داخلة تحت المقدمات بالقوة دخول الجزئيات تحت الكليات فهي علم زائد عليها بالفعل » .

فالنتيجة الحتمية لهذا البحث هو ان القياس لا ينمي العلم اصلا ولا يخطو .

العقل بمقتضاه خطوة الى الامام . بل ينتقل من معلوم الى معلوم آخر لديه ويجمع معلوماته السابقة الموجودة بالقوة او بالفعل فيه . ولذا امكن لبعض الفلاسفة ان يقول ان القياس امتن طريقة للعقل البشري لانه يكتفي باعادة ما سبق علمه فيعبر عنه بتعبير جديد ويفرغه في قالب ملخص موجز وينظمه نظاما محكما : اما ان يزيد به الانسان علما فلا . وانا لنتعجب من امر الغزالي وتأخذنا الدهشة عندما نراه يصوب عقله النافذ نحو القياس . فيرذا حقيقته ونسيجه العنكبوتي . ثم يرجع الى القياس ويعتمد عليه ويتخذه اصلا من اصول منطقة ويكتب في بيان طرق استعماله كتابا كاملا هو معيار العلم . وكأنه لم يتخلص تخلصا كليا من التقليد في هذه المرة فاعاد ما كان لفظه وابعده . فغلط الكثير . مع انه أكتشف بعض الحقيقة . ولكنه لم يتماد في بحثه الى الغاية القصوى حتى قال في شأنه ابن رشد : « يجب ان لا تثبت التأويلات إلّا في كتب البراهين . لانها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها إلّا من هو اهل البرهان . واما اذا ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية او الجدلية كما يصنعه ابو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة . وان كان الرجل انما قصد خيرا وذلك انه رام ان يكثر اهل العلم بذلك ولكنه كثر بذلك الفساد بدون كثرة اهل العلم . وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة وقوم الى ثلب الشريعة وقوم الى الجمع بينهما . ويشبه ان يكون هذا احد مقاصده بكتبه . والدليل على انه رام بذلك تنبيه الفطر انه لم يلزم مذهبا من المذاهب في كتبه بل هو مع الاشاعرة اشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى انه كما قيل : « يوما يمان اذا لقيت ذا يمن * وان لقيت معديا فعدنان » .

* * *

لكن اذا بطل القياس بطل البرهان المؤدي الى معرفة يقينية مطلقة . اي انه لا يمكن للعقل البشري ان يصل الى الحقيقة التي لا يقيدها حد ولا شرط . لانه يعتمد

في اعتباراته كلها على مقدمات حسية او وهمية او عقلية يسلم بها من غير فحص ولا جدل ولا اقامة برهان اذ هي اصل البراهين ومصدرها . فالفكر البشري « ياخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معاريف نفيسة ثم اذا استفاد نتيجتين مثلا الف بينهما مرة اخرى واستفاد نتيجة اخرى. ولا تزال تتزايد كذلك الى غير نهاية (١٤) » .

وما تلك العلوم العقلية المحضة إلّا ما وجدناه فينا غريزة وجبلة من مبادىء العقل الاولى او ما استخرجه واستنبطه فكرنا من المحسوسات. فإنا مهما رجعنا الى مقدمات المقدمات وجدنا انفسنا نبني على علوم سابقة قد حصلت في ذهننا من غير اعتبار ولا اعمال روية . فنوقع بينها تلك الازدواجات التي حدثنا عنها الغزالي ونستنتج منها علوما اخرى . فبمقدار تزايد تلك العلوم تكون مقدرتنا على الاستنباط والاختراع . واذا اكثرنا من تذكر علومنا ، اي احضارها في ذهننا المرة تلو المرة ، ثم التفكر فيها وتصفحها والبحث عن غامضها وتنظيمها نظاما محكما ، تزيد علومنا ويتسع مجالها وتتمتن . ذلك ان « فائدة التذكار تكرار المعارف على القلب لترسخ ولا تنمحي عن القلب . وفائدة التفكر تكثير العلم واستجلاب معرفة ليست حاصلة . فهذا هو الفرق بين التذكر والتفكر . والمعارف اذا اجتمعت في القلب وازدوجت على ترتيب مخصوص اثمرت معرفة اخرى . فالمعرفة نتاج المعرفة . فاذا حصلت معرفة اخرى وازدوجت مع معرفة اخرى حصل من ذلك نتاج آخر ، وهكذا يتمادى النتاج ويتمادى العلوم ويتمادى التفكر الى غير نهاية . وانما تنسد طريق زيادة المعارف بالموت او بالعوائق. هذا لمن يقدر على استثمار العلوم ويهتدي الى طريق التفكر . واما اكثر الناس فانما منعوا الزيادة في العلوم لفقدهم راس المال وهو المعارف التي تستثمر بها العلوم ، كالذي لا بضاعة له فانه لا يقدر على الربح ؛ وقد يملك البضاعة ولكن لا يحسن صناعة

التجارة فلا يربح شيئا : فكذلك قد يكون معه من المعارف ما هو راس مال العلوم ولكن ليس يحسن استعمالها وتاليفها وايقاع الازواج المفضي الى النتاج فيها. ومعرفة طريق الاستعمال والاستثمار تارة تكون بنور الهي في القلب يحصل بالفطرة كما كان للانبياء صلوات الله عليهم اجمعين. وذلك عزيز جدا : وقد تكون بالتعلم والممارسة وهو الاكثر. ثم المتفكر قد تحضره هذه المعارف وتحصل له هذه الثمرة وهو لا يشعر بكيفية حصولها ولا يقدر على التعبير عنها لقلة ممارسته لصناعة التعبير في الايراد(١٥) ».

نبه الغزالي في بحثه هذا على سير الفكر وعمله، من غير ان يبين حقيقة اطلع عليها علم النفس الحديث، وهي ان فكرنا يقوم بعمله ونحن نشعر به متيقظين لكل حركاته، ويقوم احيانا بعمله هذا ونحن غافلون عنه لا نتفطن اليه. فيكون عمله الشعوري متصلا بعمله اللاشعوري. فكم من عالم فكر تفكيرا طويلا في حل مشكلة من المشاكل العلمية من غير جدوى. ثم اتى حلها فجأة وهو يسير مثلا في الطريق بين الناس، فنسي ما حوله ووجد امامه ظهر سيارة اسود ظنه سبورة فاخذ يكتب عليه ويحسب فسارت السيارة وتركته دهشا محتارا. وكم من تلميذ اعتاصت عليه مسالة حسابية فنام ليله، ثم اصبح فوجد نفسه قد اهتدى الى حلها في النوم. وقد سمى بعض العلماء ذلك العمل اللاشعوري الهاما.

قد يجهد العالم فكره ويستحضر معلوماته وينفكر طويلا ولا يصل الى نتيجة، لان العقل ينظر الى الامور ويتجه نحوها اتجاهات عديدة متنوعة، كما تنظر العين الى المرئيات من جهات مختلفة فترى صورها تختلف بحسب الجهة. فلا يكفي العالم معرفة الطرق العلمية والبحث الدقيق، فانه اذا لم يوجه ذهنه الوجهة المنتجة بقي يخبط خبط عشواء في ضلال مبين لا يهتدي الى الغاية المنشودة. فنرى العلوم الرياضية تتقدم بسرعة غريبة في بعض العصور وتكثر فيها الاكتشافات كثرة مدهشة ثم

يتعطل سيرها ، لان وجهة النظر التي استخدمها العقل قد آتت ثمرتها ، فينبغي ان ينتقل الى وجهة اخرى . وما الافتراضـــات العلمية إلّا تلـك الاتجاهات الجديدة المثمرة كـنظرية الجاذبية او نظرية التموجات الكهربـــائية والضوئية او نظرية تركيب العناصر الكيمـــاوية الاولى من ذرات وتركيب الذرات من كهرباء ايجابية واخرى سلبية .

وقد راى الغزالي بعض ذلك عند ما بين اسباب ضـــلال العقل وغلطه فقال : ومن تلـك الاسباب « الجهل بالجهة التي منها العثور على المطلوب . فان طالب العلم ليس يمكـنه ان يحصل العلم بالمجهول إلّا بالتذكر للعلوم التي تنـــاسب مطلوبه ، حتى اذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبا مخصوصا يعرفه العلماء بطرق الاعتبار ، فعند ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب فتتجلى حقيقة المطلوب لقلبه . فـان العلوم المطلوبة التي ليست فطرية لا تقتنص إلّا بشبكة العلوم الحاصلة »

العلوم التجريبية او المجربات

ان غالب العلوم العصرية بل كلها او تكاد مقامة على التجربة ، اي على مبدأ اساسي اعتقده جميع الناس واظهره الغزالي ، وهو اعتقادنا انه : لو كان هذا الامر اتفاقيا عرضيا غير لازم لما استمر في الاكثر من غير اختلاف . يفرد العلماء الحادث الذي يريـــدون بحثه ليتحققوا من ارتباط السبب بالمسبب . فلكي يتحققوا مثلا ان الحرارة تنتج من تركيب الاكسيجين مع الفحم الخالص يزيلون المواد الاخرى الاجنبية كالازوط (روح اللاحياة) مثلا والادروجين (اصل الماء) وجميع المعادن والكبريت وغيرها ، فيرون الانفعال الكيماوي حاصلا باقيا لا يزول بزوال احدى تلك المواد ولكنه يزول حالا بمجرد حذف الاكسيجين او الفحم . ثم يكررون التجربة المرار العديدة فيتيقنون اذاك

ان النار نتيجة انفعال كيماوي بين تينك المادتين . ونبه الغزالي ايضا على وجود السبب العارض المانع الذي شرحه الفيلسوف الانكليزي « استوارت ميل » في كتاب منطقه ، اذ يمكن ان تخيب تجربة من تلك التجارب فلا يقع التركيب بين الاكسيجين والفحم فيطلب العالم سبب المنع ليزيله . فعلى تلك الاسس تنبني علومنا التجريبية كلها وقد ادرك الغزالي ذلك ادراكا يقارب ادراكنا . ولكنه لم يرم بالقياس ظهريا تعطشا منه لمعرفة الحقائق السرمدية بصفة عقلية يقينية . فلم يعط ما اكتشف قيمة الحقيقة .

وقد قال : « المجربات . وهي امور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي ، كحكمنا بان الضرب مؤلم للحيوان والقطع مؤلم وجز الرقبة مهلك والسقمونيا مسهل والخبز مشبع والماء مرو والنار محرقة . فان الحس ادرك الموت مع جز الرقبة وعرف التألم عند القطع بهيئات في المضروب . وتكرر ذلك على الذكر فتأكد منه عقد قوي لايشك فيه . وليس علينا ذكر السبب في حصول اليقين بعد ان عرفنا انه يقيني . وربما اوجبت التجربة قضاء جزميا . وربما اوجبت قضاء اكثريا لا يخلو عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات ، وهي انه لو كان الامر اتفاقيا او عرضيا غير لازم لما استمر في الاكثر من غير اختلاف . حتى اذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس تأخره عنه وعدته نادرا وطلبت له سببا عارضا مانعا . واذا اجتمع هذا الاحساس متكررا مرة بعد اخرى . ولا ينضبط عدد المرات كما لا ينضبط عدد المخبرين في التواتر فان كل واقعة ههنا مثل شاهد مخبر ، وانضم اليه القياس الذي ذكرناه ، اذ عنت النفس للتصديق . فان قال قائل : كيف تعتقدون هذا يقينا . والمتكلمون شكوا فيه وقالوا : ليس الجز سببا للموت ولا الاكل سببا للشبع ولا النار علة للاحراق ، ولكن الله تعالى يخلق الاحتراق والموت والشبع عند جريان هذه الامور لا بها : قلنا : قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقته في كتاب تهافت الفلاسفة . والقدر المحتاج اليه الان ان المتكلم

اذا اخبره بان ولده جزت رقبته لم يشك في موته . وليس في العقلاء من يشك فيه وهو معترف بحصول الموت وباحث عن وجه الاقتران . وانما النظر في انه هل هو لزوم ضروري ليس في الامكان تغييره او هو بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الازلية التي لا تحتمل التبديل والتغيير . فهو نظر في وجه الاقتران لا في نفس الاقتران . فليفهم هذا وليعلم ان التشكك في موت من جزت رقبته وسواس مجرد وان اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه (١٦) » .

الاعتبار الحسابي

كأن في عقولنا اوليات حسابية او هندسية لا تفتقر الى اقامة دليل ولا برهان . بل تعتمد على العقل مباشرة فنحكم بصحتها صحة لا يقترن معها شك ولا ريب . وهي ضرب من الافتراضات نتخذه اساسا نقيم عليه فنون الحساب والهندسة جميعها فنقول : الكميتان المساويتان لكمية ثالثة متساويتان . ونقول ايضا ان النقطة لا امتداد لها ، وان السطر لا عرض له . وان السطر المستقيم اقصر مسافة بين نقطتين ، وان للفضاء ثلاثة اقطار طول وعرض وعمق . وقد جاء في العصر الحديث مهندس روسي وآخر الماني افترضا ان للفضاء اقطارا لا تحد ، وهندسة اقليدس المعروفة عندنا ذات الاقطار الثلاثة احدى الهندسات الممكنة . ولم تنقص الهندسة دقة في اعتباراتها كلها . فالاعتبار الهندسي مهما تشعب وتركب فانه يرجع دائما وابدا الى تلك الاوليات المسلم بها . اذ ما هي إلا خطوة يخطوها العقل وحركة يتحركها وجزم يجزمه . فان قولنا الكميتان المساويتان لكمية ثالثة متساويتان عبارة عن سير للعقل ، اذ ينتقل من كل من الكميتين الاولين الى الكمية الثالثة ، فيري امكان تعويض تلك الكمية الثالثة بكلتا الكميتين . فيمكن لكل منهما ان تحل محل الثالثة من غير نقصان ولا زيادة . وليس ذلك ممكنا لو لم

تكونا متساويتين . وان العقل يجدد عمله هذا في الخطوط والزوايا والمثلثات والمربعات والاعداد بانواعها .

ينبني الاعتبار القياسي على الاستقراء ، فلا يأتي بعلم جديد زائد اصلا . وينبني الاعتبار الحسابي على العمل العقلي وانتقال الفكر من امر بديهي الى امر بديهي، فينتج معلومات جديدة من غير ان يحتاج الى الاستقراء اصلا . فاذا حكمت في الحساب والهندسة حكما فانما تعيد العملية الاولى التي قام بها عقلك عند ما جزمت الاوليات البديهية. وقد يعسر ذلك العمل العقلي اذا ارتفعت الاعداد مثلا وكثرت الاشكال الهندسية . ولكنك بمجرد ارجاعها الى تلك الاوليات تستوضح الامر وتتيقن النتيجة . والاغرب ان الغزالي انتبه الى ذلك ولكنه لم يعمل بالانتباه. قال : « القضايا التى عرفت لا بنفسها بل بوسط ولكن لا يعزب عن الذهن اوساطها ، بل مهما احضر جزئي المطلوب حضر التصديق به لحضور الوسط معه. كقولنا الاثنان ثلث الستة ، فان هذا معلوم بوسط وهو ان كل منقسم ثلاثة اقسام متساوية فاحد الاقسام ثلث ، والستة تنقسم بالاثنيات ثلاثة اقسام متساوية . فالاثنان اذن ثلث الستة . ولكن هذا الوسط لا يعزب عن الذهن لقلة هذا العدد وتعود الانسان التأمل فيه ، حتى لو قيل لك الاثنان والعشرون هل ثلث ستة وستين . لم تبادر اليه مبادرتك الى الحكم بان الاثنين ثلث الستة . بل ربما افتقرت الى ان تقسم الستة والستين على ثلاثة فاذا انقسمت وحصل ان كل قسم اثنان وعشرون عرفت ان ذلك ثلثه . وهكذا كلما كثر الحساب . فهذا وان كان معلوما برأي ثان لا بالرأي الاول ولكنه ليس يحتاج فيه الى تأمل ، فهو جار مجرى الاوليات (١٧) » .

ادى الاعتبار الحسابي الى ان كل عدد قابل للقسمة على الثلاثة ففيه ثلاثة اقسام متساوية نعلم انقسامه على الثلاثة اذا قسمناه فانقسم ، فنجزم وجود الاثلاث فيه . والفرق بين هذا الاعتبار والاعتبار القياسي المبني على الاستقراء هو اننا في مثالنا

نعمم النتيجة تعميما كليا يستحيل ان تقبل استثناء ، من غير ان نحتاج الى زيادة نظر ولا الى معرفة صفات الاعداد التي نحكم عليها فنقول : كل عدد ينقسم على الثلاثة نقسمه ثلاثة اقسام متساوية اي ثلاثة اثلاث . وكأن تلك النتيجة لا تحتاج الى برهان ولا دليل . بل نعتقدها امرا بديهيا . وهي ظاهرة واضحة في الاعداد الصغيرة وربما يعتريها بعض الغموض في الاعداد الكبيرة . ولكن يكفي ان تنقسم تلك الاعداد على الثلاثة لكي نجزم من غير اقل تردد ولا ادنى شك انها تحتوي على الثلاثة اثلاث . والاعداد المنقسمة على الثلاثة لا نهاية لها . ونتيجتنا تنطبق عليها من غير نهاية . فنحن نعيد في كل مرة نفس العملية العقلية التي بيناها آنفا ويقيننا ناتج عن نجاح العملية . فالامر القار الذي لا يتبدل ولا يتغير والذي نجده في كل اعتبار حسابي او هندسي ليس العدد ، اذ الاعداد تتغير ، ولا الشكل ، اذ الاشكال الهندسية تتباين . ولكن العملية العقلية نفسها وامكان اعادتها من غير نهاية . ومثاله كل قضية هندسية. كقولنا : مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين ، فالنتيجة تنطبق على كل مثلث مهما كان ، وعدد المثلثات وانواعها لا تحد ، والنتيجة تنطبق عليها كلها . ولم نعلم باستقراء المثلث ان مجموع زواياه يساوي زاويتين قائمتين ، بل بنينا ذلك على قضايا هندسية قام البرهان على صحتها . فجزمنا ان تلك القضية صحيحة في جميع المثلثات . وكأن العقل البشري في سيره يعرض عن كل تغيير واختلاف ، ويطلب وجه الشبه ، اي ما كان قارا لا يتبدل ولا يتغير اذا تنقلنا من جسم الى جسم ومن شكل الى شكل ومن عدد الى عدد . وذلك ان العقل يسعى لتحقيق مبدئه الاصلي ، اي ان الشيء هو هو لا يكون هو وغيره . وذلك مبدأ عدم التناقض .



مراجع الفصل

١) معيار العلم ـ ص ١٤٩ و ١٥٠
٢) الاحياء ـ ج ٣ ـ ص ١١ و ١٢
٣) معيار العلم ـ ص ١٢٣ و ١٢٤
٤) الاحياء ـ ج ١ ـ ص ٧٨
٥) الاحياء ـ ج ٤ ـ ص ٨٨
٦) معيار العلم ـ ص ١٠٥
٧) معيار العلم ـ ص ١٠٦
٨) معيار العلم ـ ص ١٠٧
٩) معيار العلم ـ ص ١٠٧ و ١٠٨
١٠) معيار العلم ـ ص ١٠٩ و ١١٠
١١) معيار العلم ـ ص ١١٣ و ١١٤
١٢) معيار العلم ـ ص ١٠٢
١٣) معيار العلم ـ ص ١٠٣ و ١٠٥
١٤) مشكاة الانوار ـ ص ١٣٢ و ١٣٣
١٥) الاحياء ـ ج ٤ ـ ص ٣٦٤
١٦) معيار العلم ـ ص ١٢٢ و ١٢٣
١٧) معيار العلم ـ ص ١٢٤ و ١٢٥



العقل

> هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة ، والعلم ما حصل بالاكتساب
>
> ابن سينا « رسالة الحدود »

ميزاته

انغلق امر العقل على كثير من الناس واختلطت عليهم الامور فسموه فكرا وذهنا ونفسا وروحا وقلبا وعينا وضميرا وشعورا . ولا يعزب عنك ان الاسماء وان كثرت وتعددت فمدلولها واحد ، وهو الفارق بين الانسان المدرك المميز وبين المجنون او الحيوان الاعجم او الطفل الرضيع . وهو يشبه نورا يسطع على حياتنا الباطنة فيضيئها . « فالعقل يدرك غيره ويدرك نفسه ويدرك صفات نفسه ، اذ يدرك نفسه عالما وقادرا ، ويدرك علم نفسه ، ويدرك علمه بعلمه بنفسه وعلمه بعلمه بعلمه بنفسه (١) » ، ويبصر ما ابتعد عنه وما اقترب منه وما وراء الحجب ،

ويتصرف في جميع الحقائق فتتكشف له من غير ان تحده الجهات : بل « هو منزه عن ان يحوم بجنبات (١) » . وهو مع ذلك لا يقتصر على ادراك ظاهر الاشياء وسطحها دون باطنها « وصورها دون حقائقها . بل يتغلغل الى بواطن الاشياء واسرارها ويدرك حقائقها وارواحها ويستنبط اسبابها وعللها وحكمها ، وانها مم حدثت وكيف خلقت ومن كم معنى جمع الشيء وركب وعلى اي مرتبة في الوجود نزل وما نسبته الى سائر المخلوقات ... »

« والموجودات كلها مجال العقل ، اذ يدرك هذه الموجودات ... فيتصرف في جميعها ويحكم عليها حكما يقينا صادقا . فالاسرار الباطنة عنده ظاهرة والمعاني الخفية عنده جلية . فمن اين للعين الباصرة مساواته في استحقاق اسم النور ؟ كلا . انها نور بالاضافة الى غيرها ولكنها ظلمة بالاضافة اليه . بل هي جاسوس من جواسيسه وكلها باخس خزائنه وهي خزانة الالوان والاشكال لترفع الى حضرته اخبارها فيقضي فيها بما يقتضيه رايه الثاقب وحكمه النافذ . والحواس جواسيسه سواها وهي من خيال ووهم وفكر وذكر وحفظ : ووراءهم خدم وجنود مسخرة له في عالمه الحاضر يسخرهم ويتصرف فيهم استسخار الملك عبيده بل اشد (١) »

نرى الغزالي يعيد ويكرر ان العقل البشري يتصل بمعلوماته على طريق الحواس بانواعها ، ثم يتصرف فيها ويحكم حكمه عليها ، ويستعين بها في جميع اعماله تقريبا . كما يتصل بالوهم ولا يعتمد عليه بل يتفق معه احيانا . واظهر ما يتضح ذلك في علوم المقادير والكميات من حساب وهندسة وجبر ومقابلة . فيشترك العقل والوهم في تشييدها ويأخذ اصولها من عالم الحس ، اذ ربما يكون اصل العملية العقلية التي بينا في الحديث عن الاعتبار الحسابي عملية محسوسة ؛ فيأخذ الانسان بيديه آحاد الاحجار او حبوب القمح والشعير فيضيف بعضها الى بعض ، بل نرى الاطفال يعدون اصابعهم ولا يقدرون على العد المجرد عن المادة لان عقلهم لم يكمل بعد .

وجود العقل

واذا كمل العقل صار قادرا على العلم وتنميته وتنظيم المعلومات تنظيما تتولد عنه معلومات جديدة . « ونحن نعلم ان كل عالم فله في نفسه وجود هو اصل قائم بنفسه ، والعلم صفة حالة فيه ، والصفة غير الموصوف (٢) » .

« فالعقل منبع العلم ومطلعه واساسه ، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة والنور من الشمس والرؤية من العين (٣) » . فكما ان الشجرة اخذت من الارض موادها فتغذت بها واحدثت فيها تغييرات انقلبت معها تلك المواد ثمرة صالحة . وكما ان العين مستعدة بفطرتها وتركيبها لقبول صور الاجسام اذا اضاءها نور ، فكذلك العقل لا يخلق علما ، بل ياخذ معلوماته من الحواس ثم يكيفها بكيفيات قد اوضحناها فيما سبق، حتى تصير معقولة .

يمتاز الانسان عن بقية الموجودات من جماد وحيوان بعقله الذي يوصله الى معرفة حقائق الاشياء ، بل لو فارق تلك الصفة لفارق الانسانية اصلا . « ولم يجهل غير العالم من الناس . لان الخاصية التي يتميز الناس بها عن سائر البهائم هو العلم . فالانسان انسان بما هو شريف لاجله ؛ وليس ذلك بقوة شخصه ، بل الجمل اقوى منه ؛ ولا بعظمه فان الفيل اعظم منه ؛ ولا بشجاعته ، فان السبع اشجع منه ؛ ولا باكله ، فان الثور اوسع بطنا منه ؛ ولا ليجامع فان اخس العصافير اقوى على السفاد منه . بل لم يخلق إلّا للعلم (٤) » .

المعرفة

سعى بعض الفلاسفة في اقامة الدليل على ان العقل كله ينحصر في حركة الفكر عندما يحلل ويركب او عندما يجزم ويشك . ورأي الغزالي ان لنا معلومات نقتبسها

من الحس ثم تتصرف فيها بكيفيات منظمة نظاما دقيقا متبعين فيه قانون العقل . فالعلم اولا وبالذات معرفة الاشياء والاطلاع على حقائقها او على ما يمكن لنا ان نعرف منها. فلا يمكن بحال ان ننفي التصور نفيا بتا ، فنقول ان عمل العقل يقتصر على اصدار احكام بنفي او اثبات . فلا بد ان يكون ذلك النفي وذلك الاثبات متعلقا بصفة او شكل او كمية او معنى من المعاني . اي لا بد من مادة للمعرفة يتصرف فيها العقل . وكأن علماء هذا العصر قد نفوا وجود المادة في عالم الاجسام والمادة وسعوا في بيان الكون وتفسيره بالحركة فقط . فالحرارة حركة والكهرباء حركة والصوت حركة والضوء حركة وعناصر المادة وذراتها مركبة من كهرباء سلبية وايجابية اي حركة ايضا . فكادوا يحذفون المادة وينفونها نفيا . وذلك ما بيناه في حديثنا عن الفيلسوف الاميركي «ديوي D wey» اما حياتنا الباطنة والفكر منها فهي حركة صرفة لا يعتريها توقف كما بينه برقسون . وكأن الغزالي اقترب من هذا الرأي كثيرا لتصوفه واعتقاده ان لا وجود بالمعنى الكامل إلّا لله . امـا غير الله فمتعلق به مقام على ارادته ، وسنشرح ذلك شرحا كافيا عند حديثنا عن علم المكاشفة . فالمحسوسات المادية موجودة في ذاتها . وحياتنا الباطنة موجودة ايضا . وعقلنا موجود تنعكس عليه صور الاشياء وحقائق ما يأتي به الحس الظاهري والباطني . ولكن الموجودات كلها خيالات زائلة بالاضافة الى الله : اذ يقول الغزالي : « وانكشف لي ان المنفرد بالملك والملكوت والعزة والجبروت هو الواحد القهار . فما انتم إلّا مسخرون تحت قهره وقدرته مرددون في قبضته وهو الاول والآخر والظاهر والباطن (٥) » . واذ عرفنا ذلك يمكن لنا ان نقول ان العقل في تنقله وحركته يقتصر على معرفة حقائق الاشياء والاطلاع عليها والتصور لها من غير ان تحل ذاته في الاشياء ولا ان تندمج الاشياء ذاتها فيه . واتى لنا الغزالي بمثال محسوس ليقرب تلك الحقيقة من فهم العقول البسيطة فقال :

« اعلم ان محل العلم هو القلب ، اعني اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح ، وهي

(١١)

المطاعة المخدومة من جميع الأعضاء. وهي بالاضافة الى حقائق المعلومات كالمرآة بالاضافة الى صور المتلونات. فكما ان للمتلون صورة، ومثال تلك الصورة ينطبع في المرآة ويحصل بها. كذلك لكل معلوم حقيقة، ولتلك الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب وتتضح فيها. وكما ان المرآة غير وصور الاشخاص غير وحصول مثالها في المرآة غير فهي ثلاثة امور. فكذلك ههنا ثلاثة امور: القلب، وحقائق الاشياء، وحصول نفس الحقائق في القلب وحضورها فيه. فالعالم عبارة عن القلب الذي فيه يحل مثال حقائق الاشياء، والمعلوم عبارة عن حقائق الاشياء، والعلم عبارة عن حصول المثال في المرآة ... ووصول مثال المعلوم الى القلب يسمى علما. وقد كانت الحقيقة موجودة والقلب موجودا. ولم يكن العلم حاصلا، لان العلم عبارة عن وصول الحقيقة الى القلب...

« والمعلوم بعينه لا يحصل في القلب. فمن علم النار لم تحصل عين النار في قلبه، ولكن الحاصل حدها وحقيقتها المطابقة لصورتها. فتمثيله بالمرآة اولى، لان عين الانسان لا تحصل في المرآة وانما يحصل مثال مطابق له. وكذلك حصول مثال مطابق لحقيقة المعلوم في القلب يسمى علما (٦) . »

العقل موجود في كل آدمي: ولكن الناس يستخدمونه في امور تافهة او يلغونه تماما ولا يعتمدون عليه في عملهم ولا ينصتون اليه ولا يستشيرونه، بل يتركونه تركا حتى يصير كالعضو الاشل، فيبقى على حالة الاولى لا ينمو ولا يظهر ولا ينظر الى الحقائق فلا يعلم شيئا، وينزل صاحبه الى افق الحيوانات وهو لا يشعر. ويقتصر غالب الناس على قضاء شهواتهم ونقل معلومات غيرهم من غير تصفح، وان تصفحوا فلا يتعدون بعض الحدود التي فرضتها التقاليد، فتبقى معلوماتهم جزئية، وقد يعتريها غموض غريب اذا تعمقوا وبحثوا في اصولها. ولذا تراهم يقتصرون على درك الجزئيات والتسليم بالكليات، لما في التنقيب عنها من عناء ومشقة. فتصدأ عقولهم وتفقد صفاءها

وصقلها . « اذا فرضنا مرآة صدئة قد ستر الخبث صفاها ومنع انطباع صورنا فيها ، فكمال المرآة ان تستعد لقبول الصور فتحكيها كما هي عليه . وعلى مكملها وظيفتان : احداهما الجلاء والصقل . وهي ازالة الخبث الذي ينبغي ان لا يكون . والثانية ان يحاذى بها نحو المطلوب حكاية صورته . فكذلك نفس الآدمي مستعدة لان تصير مرآة يحاذى بها شطر الحق في كل شيء فتنطبع به كأنها هو من وجه ، وان كانت غيره من وجه آخر ، كما في الصورة والمرآة . وكمالها في مثل هذه الدرجة وهذه الخاصة التي فارقت بها ما تحتها من الحيوانات ، اذ هذا الاستعداد مسلوب عن الحيوانات كلها سوى الآدمي بالقوة والفعل جميعا ، كما انسلب عن التراب والخشب الاستعداد لحكاية الصور وان يكون مرآة لها . وهو موجود بالفعل ابدا للملائكة لا يفارقها ، كما انه موجود للماء الصافي ، فانه يحكي الصورة بطبعه حكاية مخصوصة . وهو موجود للآدمي بالقوة لا بالفعل : فان جاهد نفسه التحق بأفق الملائكة وان استمر على الاسباب الموجبة لتراكم الخبث على مرآة النفس باتباع الشهوات اسود قلبه وتراكمت ظلمته وبطل بالكلية استعداده والتحق بافق البهائم وحرم سعادته وكماله حرمانا ابديا لا تداركله (٧)» .

لقد تأثر الغزالي بنظرية افلاطون تأثرا عميقا ، فاعتمد عليها بعض الاعتماد ليرد على الفلاسفة الذين اتبعوا ارسطو . ولكنه فارق الفيلسوف اليوناني في امور جوهرية : فلم ينف وجود الاشياء الحسية نفيا باتا ، ولم يدع انها مجرد انعكاسات لحقائقها المعنوية ، وان تلك الحقائق العقلية هي الموجودة حقا اما غيرها فلا . وهنا ينبغي ان تناظر بين ما قاله الغزالي وما قاله افلاطون في « جمهوريته » على لسان سقراط :

« سقراط : ـ فمن ثم نقابل حالنا الطبيعية ، باعتبار الجهل والتهذيب بالمثال التالي : تصور طائفة من الناس تعيش في كهف سفلي مستطيل ، يدخله النور من باب في طوله وقد سجن فيه اولئك الاقوام منذ نعومة اظفارهم ، والسلاسل في اعناقهم وارجلهم ،

فاضطرتهم الى الجمود والنظر الى الامـام فقط ، لحيلولة الاغلال دون التفـاتهم . ثم تصور ان وراءهم نارا ملتهبة ، في موضع اعلى من فوقهم ؛ وان بينهم وبينهـا دكة ، عليها جدار منخفض ، كسياج المشعوذين ، الذي ينصبونه تجـاه مشاهديهم . وعليه يجرون العابهم المدهشة .

ـ غلوقون : ـ اني اتصور ذلك

ـ سقراط : ـ وتصور اناسا يمشون وراء ذلك الجدار ، حاملين تماثيل بشرية وحيوانية ، مصنوعة من حجارة واخشاب ضخمة ، مع كل انواع الاواني ، مرفوعة فوق الجدار . وافرض ان بعض اولئك المارة يتكلم ، كما هو المنتظر ، وبعضهم صامت

ـ غلوقون : ـ انك تصور مشهدا غريبا وسجناء مستغربين .

سقراط : ـ ولكنهم يمثـلوننا . واولا اسالك هل تظن ان اولئك السجناء يقدرون ان يروا بعضهم بعضا ، او يروا شيئا سوى الظلال التي احدثها اللهيب وراءهم

ـ غلوقون : مؤكد انهم لا يرون سواها ، لانهم ارغموا الا يلتفتوا مدى الحياة .

ـ سقراط : ـ اوليست معرفتهم بما يمر امامهم من الاشياء محدودة على القياس نفسه ؟

ـ غلوقون : ـ لا بد

ـ سقراط : ـ ولو انهم تمكنوا من المحادثة انلا تظن انهم كانوا يسمون الاشياء التي يرونها تمر امامهم ؟

ـ غلوقون : يسمونها بلا شك .

ـ سقراط : ـ ولو رد الجدار تجاههم الصدى ، كلما فتح احد المارة فاه ، افتظن ان السجناء يحسبون المتكلم إلّا تلك الظلال التي يرونها على الجدار ؟

ـ غلوقون : ـ لا شك انهم يعزون الكلام اليها .

ـ سقراط : ـ فاليقينيات الوحيدة عندهم هي ظلال الـأدوات المصنوعة .

ـ غلوقون : ـ لا شك في ان اشخاصا كهؤلاء يحسبونها كذلك

ـ سقراط : ـ فتأمل فيما يحدث لهم اذا افضى مجرى الامور الطبيعي الى تحريرهم من القيود . وشفائهم من جنونهم على ما ياتي : لنفرض ان احدهم حلت اغلاله ونهض واقفا على قدميه . فتمكن من الالتفات الى الوراء . والسير بعينين مفتوحتين في جهة النور . ولنفرض ان عينيه تتألمان لان النور بهرهما . فعجزتا عن رؤية الاشياء التي كان يرى ظلالها فيما سلف . فما ظنك في ما لو اخبره احد ان ما كان يراه سابقا ليس إلا اشباحا . وانه الان يرى حقائقها واصولها . فهو الان ادنى الى الحقيقة منه قبلا . لانه اتجه نحو ما هو اكثر يقينية ووضوحا . وعلاوة على ذلك انه يرى ما يمر امامه من الامور المنوعة . فيسأله عنها . ويحمله على الاجابة عما رآه ؟ افلا تظن انه يتحير في امره ويحسب الاشباح التي كان يراها فيما مضى حقائق اكثر من الحقائق التي يراها الآن ؟

ـ غلوقون : ـ بلى . باكبر تدقيق.

ـ سقراط : ـ واذا اجبر على النظر الى النور ، افلا تتألم عيناه فيتحاشاه ، ويحول نظره الى الاشباح لانه يستطيع التحديق بها ، فيزعم انها اكثر وضوحا من تلك؟

ـ غلوقون : ـ تماما هكذا.

ـ سقراط : ـ واذا جذبه احد بعنف الى فوق . في المرتقى الصعب ، ولم يتركه حتى اوصله الى نور الشمس . افلا يستاء ويتألم من جراء عنف كهذا ؟ ومتى وصل الى فوق الا يجد ان عينيه قد بهرتا ، حتى تعذر رؤية شيء من الاشياء التي تدعى حقيقة ؟

ـ غلوقون : ـ نعم هذا هو حاله في البداءة.

ـ سقراط : ـ ولذا ارى من الضرورة ان يألف اشياء العالم الاعلى ليفهمها فيصيب اولا اعظم قسط من النجاح في تمييز الظلال . ثم يميز صور الناس وصور غيرهم

منعكسة على الماء . وبعدها يرى اليقينيات بعينها . ثم يرفع عينيه الى القمر والنجوم في الليل ، فيجد درس الاجرام السموية ، والسماء معها ، اسهل عليه ليلا من درس الشمس ونورها نهارا .

ـ غلوقون : بلا شك .

ـ سقراط : ويخيل الي انه يتمكن اخيرا من رؤية الشمس ذاتها . والتفكر بها، لا معكوسة عن سطح الماء ، او ممثلة باشباح بل يراها ذاتها في منطقتها .

ـ غلوقون : معلوم .

ـ سقراط : والخطوة الثانية هي انه يستنتج ان الشمس علة توالي الفصول والسنين ، وانها الحاكم الاعلى على العالم المنظور ، وانها علة كل ما كان يراه ورفاقه من الاشياء .

ـ غلوقون : واضح ان هذه ثانية خطواته.

ـ سقراط : وحين يذكر مسكنه الاول وما فيه من حكمة ، واصحابه في الاغلال افلا تظن انه يحسب نفسه سعيدا . فيغتبط بنفسه ، ويشفق عليهم ؟

ـ غلوقون : ذلك اكيد »

قد حاذى الغزالي افلاطون في قوله اكتساب العقل للعلوم ولكنه فارقه تماما عند ما شرح لنا طرق العقل في تجريده المعاني الكلية من المحسوسات وابان لنا ان الزمان والمكان صيغتان للحس لا يتصل بشيء من المحسوسات إلّا اذا افرغت في قالبهما . ثم اوضح ان ما اتفق فيه الوهم والعقل يكون مسلما به من جميع البشر ' بل جميع العلوم المتفق عليها جبرا من كل الناس هي التي استقت مادتها من الحس او من الوهم ـ اي اتخذت الزمان والمكان كمادة لها كما وقع ذلك في علم الحركة اوفي الهندسة ـ فسارت تلك العلوم ونمت وترقت حسب قانون العقل نفسه .

وحيث أن عقلنا لا يتصرف في حقيقة امره إلّا في عالم المحسوسات نجحت تلك العلوم عند البشر وبقي غيرها في اضطراب وتناقض وتشويش . وظهر تأثر الغزالي بافلاطون في كتابه ميزان العمل ظهورا واضحا حتى اعاد تشبيهات الفيلسوف اليوناني نفسه . اذ ذكر الماء الصافي الحاكي لصورة الاشياء بطبعه . وسنجد نظرية افلاطون مبسوطة عند الغزالي المتصوف في علم المكاشفة . ولكن الغزالي في بحثه النقدي للعقل راى الاتصال المتين بين عمل الحس وعمل العقل ، ورأى ان العقل يتصرف في المعلومات المستقاة من عالم الحس حسب قوانين قارة وطرق منظمة موجودة في كل انسان بالفطرة تظهر فيه ثم تزداد وضوحا وقوة اذا اعتملتها الرياضة الفكرية. وتلك القوانين القارة مجهول مصدرها لا يدري كيف تكونت ولا من اين اتت .

« اما المعلومات العقلية فنعني بها ما تقضي به غريزة العقل ولا توجد بالتقليد والسماع. وهي تنقسم الى ضرورية لا يدرى من اين حصلت وكيف حصلت. كعلم الانسان بان الشخص الواحد لا يكون في مكانين والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما موجودا معدوما معا . فان هذه علوم يجد الانسان نفسه منذ الصبا مفطورا عليها ؛ ولا يدري متى حصل له هذا العلم ولا من اين حصل له ، اعني انه لا يدري له سببا قريبا . وإلّا فليس يخفى عليه ان الله تعالى هو الذي خلقه وهداه (٨) » .

غريزة العقل

هل تنحصر المعرفة البشرية في القوانين الاولى العقلية والمعلومات الضرورية المقامة عليها ؟ وهل العقل كله حركات مضبوطة محددة بحدود وعمليات محصورة ؟ وهل هو نفس تلك الحركات وتلك العمليات ؟ ــ والعقل هو آلة المعرفة ، وهو يدرك نفسه ويدرك ما يأتي به الحس الباطن والحس الخارجي ، وهو يدرك ذلك كله حسب قوانين مضبوطة وبمقتضى حركات معينة يقوم بها ؛ ولكنه ادراك قبل كل شيء .

وذلك الادراك العقلي تنبني عليه عواطف كالاعتقاد والايمان ، ولكنه يبقى مستقلا عنها كما في بحوثنا العلمية كلها تقريبا .

للحيوان والانسان غرائز جبلية يولد وهي منه ويعمل وهي المسيرة له في عمله ، كغريزة حب البقاء ،والغريزة التناسلية ، وغريزة بعض الطيور في غنائها وبناء اعشاشها. وغريزة النحلة في تشييد خلاياها . ومن بين تلك الغرائز غريزة تظهر اعلى وارقى وهي غريزة الادراك الموجودة عند الشاة المدركة لعداوة الذئب .وعند القط المدرك للحيل اللازمة لصيد الفار . ويصل الادراك في الانسان الى درجة العقل ، فيصبح ذلك الادراك غاية في ذاته تقريبا ، ولا يكون دائما وسيلة لبلوغ غايات اخرى . ولا يمكن ان نشك في انه امر جبلي طبيعي غريزي ، بل قوانينه المسيطرة على حركاته غريزية ايضا . وقد طلب العلماء اسبابها واختلفوا في اصلها ومصدرها ، فقال الغزالي والفلاسفة الالهيون انها هبة من الحق الاعلى ، وقال« دروين » انها نتيجة تطور الاجناس من الحيوان حسب ناموس النشوء والارتقاء . واتفقوا على وجودها كغريزة اصلية في البشر.فقال الغزالي ان العقل يطلق بالاشتراك على معان متعددة : « الاول : الوصف الذي يفارق الانسان به سائر البهائم وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية والفكرية ، وهو الذي اراده الحارث بن اسد المحاسبي حيث قال في حد العقل : انه غريزة يتهيأ بها ادراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لادراك الاشياء . ولم ينصف من انكر هذا ورد العقل الى مجرد العلوم الضرورية . فان الغافل عن العلوم والنائم يسميان عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم . وكما ان الحياة غريزة بها يتهيأ الجسم للحركات الاختيارية والادراكات الحسية ، فكذلك العقل غريزة بها تتهيأ بعض الحيوانات للعلوم النظرية . ولو جاز ان يسوى بين الانسان والحمار في الغريزة والادراكات الحسية فيقال : لا فرق بينهما إلّا ان الله عز وجل يخلق في الحمار حركات مخصوصة

بحكم اجراء العادة . فإنه لو قدر الحمار جمادا ميتا لوجب القول بان كل حركة تشاهد منه فالله سبحانه وتعالى قادر على خلقها فيه على الترتيب المشاهد. وكما وجب ان يقال لم يكن مفارقته للجماد في الحركات إلّا بغريزة اختصت به عبر عنها بالحياة. فكذا مفارقة الانسان البهيمة في ادراك العلوم النظرية بغريزة يعبر عنها بالعقل وهو كالمرآة التي تفارق غيرها من الاجسام في حكاية الصور والالوان بصفة اختصت بها وهي الصقالة . وكذلك العين تفارق الجبهة في صفات وهيآت بها استعدت للرؤية . فنسبة هذه الغريزة الى العلوم كنسبة العين الى الرؤية . ونسبة القرءان والشرع الى هذه الغريزة في سياقها الى انكشاف العلوم لها كنسبة نور الشمس الى البصر (٩) » .

ولنقابل بين كلام الغزالي وكلام افلاطون اذ يقول في محاورة بين سقراط وغلوقون :

« ــ سقراط : هل تعلم انه متى حول الانسان نظره عن المرئيات التي نشر النور عليها حلة بهية بديعة الالوان ، وشرع ينظر بنور الليل الضعيف من قمر ونجوم . ضعفت عيناه ، فيكون قريبا من حال العمى ، كأن ليس في عينيه قوة البصر ؟

ــ غلوقون : اعلم ذلك تمام العلم .

ــ سقراط : ولكن الشخص نفسه ، متى حول نظره الى المرئيات بنور الشمس رأت عيناه كل شيء جليا فكانت مقر البصر ؟

ــ غلوقون : لا شك في ذلك.

ــ سقراط : وبهذا القياس نفسه افهم حال النفس كما يأتي : متى اتجهت نحو موضوع سطعت عليه انوار الحقيقة والوجود الحقيقي ، ادركت ذلك الموضوع بفعل الذهن ، ففهمته وبرهنت بذلك على ان فيها ادراكا (١٠) » .

يعني كل من الغزالي وافلاطون بالنور العقلي ما بيناه في حديثنا عن الاعتبار الهند عندما تتكشف لنا الحقيقة انكشافا وتظهر وندرك تماما قتعنا بها قتناعا يشبه النور بالنسبة للعين . وعبر الغزالي عن ذلك في « المنقذ من الضلال » بقوله : « ظهر لي ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم . » فذلك الانكشاف وذلك الاقتناع وذلك الوضوح وذلك الفهم والادراك هو حقيقة المعرفة ، وهو حقيقة العقل . وما العلوم الضرورية إلّا القوانين الاصلية التي يسير حسبها الادراك ، وليست الادراك نفسه . كما بينه الغزالي في قوله : المعنى الثاني للعقل « هي العلوم التي تخرج الى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات. كالعلم بان الاثنين اكثر من الواحد وان الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد . وهو الذي عناه بعض المتكلمين حيث قال في حد العقل انه بعض العلوم الضرورية كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات . وهو ايضا صحيح في نفسه لان هذه العلوم موجودة وتسميتها عقلا ظاهر ، وانما الفاسد ان تنكر تلك الغريزة ويقال : لا موجود إلّا هذه العلوم (١١)».

وقد يضعف ذلك الادراك في الانسان اذا لم يعتن به ولم يهذبه حتى يشرف على الانعدام كما تشرف العين على العمى . وهو يبرز ويظهر ويغزر ويقوى اذا ازاح العراقيل عن طريقه وادبه وارتاضه .

« اعلم ان شرف العقل من حيث كونه مظنة العلم والحكمة وآلة له . ولكن نفس الانسان معدن للعلم والحكمة ومنبع لها وهي مركوزة فيها بالقوة في اول الفطرة لا بالفعل ، كالنار في الحجر والماء في الارض والنخل في النواة . ولابد من سعي في ابرازه بالفعل كما لابد من سعي في حفر الآبار لخروج الماء . ولكن كما ان من

الماء ما يجري من غير فعل بشري ومنه ما يحتاج فيه الى تعب قليل : كـذلك العلم في النفوس البشرية (١٢) » .

مبادئ العقل او الاوليات العقليـة

رأينا ان العقل في كنهه فهم وادراك ؛ ورأينا طرقه في الوصول الى ذلك الادراك وهو ما يسميه نقاد العقل اعتبارا . ولكن تلك الطرق وما يتبعها من عمليات فكرية تسيطر عليها قوانين اصلية لا يصل العقل الى اليقين متى خرج عنها . بل كل من رام الغاءها يعتبر مجنونا فاقدا لكل تمييز . والعقل يسير في طريقه بمقتضاها ولا يحيد عنها ابدا . وانا نجدها في كل عملية عقلية مهما تضاءلت . ولا يتنقل العقل من معنى الى معنى ولا تتسلسل المعاني إلّا والرابطة بينها تلك القوانين الضروريه المسلم بها . فاذا صدقنا واذا انكرنا واذا اثبتنا واذا نفينا واذا استنتجنا فانما نصدق وننكر ونثبت وننفي ونستنتج حسب تلك القوانين . لكن هل هناك قوانين عقلية محضة ضرورية كلية متعددة ام قانون واحد ؟ وما هي الميزات التي تختص بها هذه القوانين ؟ وكيف نستخرجها ونتحقق منها ؟

اليقين

اعتبر الامثلة الاتية : ندخل الى بيتنا فنجد اثاثه قد بعثر وخزائنه مفتحة الابواب وقد افرغ ما فيها وكسرت اوانيها . وننظر بعينينا الى انسان يشعل نـارا ثم نراهـا اضطرمت وارتفعت منها السنة اللهيب . ونشاهد المسافرين يتزاحمون على ابواب الرتل الراحل . ويقول لنا قائل : ان صديقنا محمدا بتونس وهو بنفسه ايضا وفي نفس اللحظة بالجزائر ، فلا نصدقه . ونجزم ان الاثنين اكثر من الواحد وان الشيء الواحد لا يكون موجودا معدوما معا .

اذا اعتبرت هذه الامثلة علمت انه يستحيل ان يعتقد عاقل ان اثاث البيت بعثر

من تلقاء نفسه ، وان ابواب خزائنه فتحت وحدها واوانيها انكسرت لقلق اعتراها ؛ بل نجد انفسنا كلها يقينا بان لهذه الحوادث سببا اوجدها . ولولا ذلك السبب لوجدنا متاعنا كما ابقيناه . ثم نتساءل عن ذلك السبب : ما هو ؟ اذ يمكن ان يكون سارقا او زلزالا او قنبلة سقطت قرب دارنا . ومهما كان الشك في نوع السبب فانه لا يعترينا شك ولا يمكن ان يخامر ذهننا ريب في ان لهذه الامور سببا . ونجد في انفسنا اليقين نفسه بان اعمال الانسان في اشعال النار هي سبب وجود النار ، وان تلك النار التي رايناه يشعلها لم توجد صدفة ولم تحصل من ذاتها ، بل هو السبب في ايقادها . ولو شك شك في ذلك لعددناه من المجانين . واما المسافرون فلسفر كل واحد منهم علة . اي غاية يريد الوصول اليها وفكرة يريد تحقيقها كالرجوع الى البيت او زيارة حبيب او الوفاء بوعد او النزهة او الهرب من القلق والضجر او غير ذلك من العلل ؛ لانا نطلب لكل عمل بشري علته التي قام به صاحبه لاجلها . ويقيننا ان صديقنا محمدا لا يمكن بحال ان يكون في آن واحد موجودا هو نفسه بتونس وبالجزائر يقين بات لا تحوم حوله الشكوك . وكذلك يقيننا بان ذراعين اكثر من ذراع ؛ وان شخصين متفرقين اكثر عددا من شخص واحد ؛ وان الشيء الواحد لا يجمع الضدين في آن واحد كالوجود والعدم او الوحدة والكثرة او النمو والنقصان من ناحية واحدة ، على انه قد تكون الدار موجودة بالنسبة لمن عرفها ومعدومة بالنسبة لمن لم يعرفها ولكنها لا تكون موجودة معدومة بالنسبة لمن يراها ، وكذلك الشخص الواحد كمحمد لا يمكن ان يكون اشخاصا متعددة والانسان قد ينمو من ناحية الطول مثلا وينقص من ناحية الوزن ، ولكن يستحيل ان ينمو وينقص في آن واحد من ناحية الطول .

فالميزة الاولى للاوليات العقلية هو اليقين .

الضرورة

يكون ذلك اليقين في غالب الاحيان مصحوبا بضرب من الضرورة لا يبقي لنا مجالا للاحتمال ولا لامكان الافتراض . بل نجد فيه نوعا من الجبر المطلق الناتج من الحكم نفسه لا يأتيه من الخارج ولا يؤثر فيه امر اجنبي عنه ، بل الضرورة منه وفيه . فالاثنان اكثر من الواحد احببنا ام كرهنا ، وان سعينا في نفي ذلك الحكم فانا نجد في اعماق انفسنا تكذيبا لنفينا وتحقيقا وزيادة جزم واعترافا بان الاثنين اكثر من الواحد . وكذلك لا يمكننا بحال ان نعتقد . مهما كان جهدنا في اقناع انفسنا بذلك ، ان الدار موجودة ومعدومة في آن واحد وان الشجرة تزداد طولا وتنقص طولا في الحين الواحد . فلذا جزمنا شيئا جزما وكنا على يقين من صحته فانه يصير من المستحيل ان نجزم نقيضه ، ونرى محاولة جزم ذلك النقيض ضربا من العبث ونرى ان الجزم الاول اليقيني قد قضى قضاء كليا على جميع ما يناقضه في عقولنا . فجميع الاوليات العقلية ضرورية لا يسعنا إلّا الاستسلام اليها .

التعميم

وانا نجد تلك الضروريات الاولية عامة كلية لا تقبل تبديلا ولا استثناء . فالاثنان اكثر من الواحد في جميع الازمان والامكنة وجميع الحالات . ونعتقد ايضا ان لكل ما نراه سببا قد اوجده . فلا يمكن ان يكون شيء من الاشياء من غير ان ينتجه شيء آخر يكون سببا له . والشيء ونقيضه لا يجتمعان ابدا في الشيء الواحد وفي الوقت الواحد ومن الناحية الواحدة

فهذه الامور عامة كلية تنطبق على جميع المعاني التي تخالج افكارنا ، فالامر الضروري

لا يكون ضروريا في وقت دون وقت. ولا يعترى الحكم الصادر عن العقل تبديل ولا نقض في الماضي ولا في المستقبل . فاذا قلنا : هذا المثلث المعين ليس بذلك المربع ولا يمكن ان يكونه بل المثلث هو المثلث ذاته لا غيره . فذلك الجزم يستحيل ان يتغير مهما رجعنا الى الماضي او تقدمنا في المستقبل .

وقد لخص الغزالي ميزات الاوليات العقلية قال :

« الاوليات العقلية المحضة ـ وهي قضايا تحدث في الانسان من جهة قوته العقلية المجردة من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها . ولكن ذوات البسائط اذا حصلت في الذهن اما بمعونة الحس او الخيال او وجه آخر وجدتها القوة المفكرة قضية بأن نسبت احدهما الى الاخر بسلب او ايجاب صدق بها الذهن اضطرارا ، من غير ان يشعر بانه من اين استفاد هذا التصديق. بل يقدر كأنه كان عالما به على الدوام . كقولنا ان الاثنين اكثر من الواحد والثلاثة مع الثلاثة ستة وان الشيء الواحد لا يكون قديما وحديثا معا وان السلب والايجاب معا لا يصدقان في شيء واحد فقط. تصور البسائط اعني الحدود والذوات المفردة فمهما تصور الذوات وتفطن للتركيب لم يتوقف في التصديق ، وربما يحتاج الى توقف حتى يتفطن لمعنى الحادث والقديم . ولكن بعد معرفتهما لا يتوقف في الحكم بالتصديق »

ولو حللنا الامثلة السابقة ثم رجعنا الى الاعتبار وبحثنا عن الدليل في طريقه . لرأينا اننا مهما جزمنا جزما باثبات او نفي فاننا نعتمد اولا على المبدأ الاساسي للعقل وهو عدم التناقض ؛ وقد نعتمد ايضا على غيره احيانا كما رأينا ذلك في امثال المسافرين المتزاحمين على الرتل ، فانا طلبنا علة عملهم : واما في مثال النار فانا اعتمدنا على قانون السببية

العلة

قد ظن بعض الناس ان العلة هي السبب نفسه في وجود الشيء ، كالنجار للكرسي

والاب للصبي . فسماها سببا . وهي كما عرفها الغزالي : « الغاية الباعثة اولا المطلوب وجودها آخرا . كالكن للبيت والصلوح للجلوس من السرير (١٢) » « فان وجود الغاية لا بد منه . وكونها معقولا باعثا شرط قبل الوجود ، وكونها موجودة بالفعل واجب بعد الوجود » . يعمل الفلاح عمله الشاق اليومي ، ويتعرض التاجر للاخطار او يذهب صباحا الى دكانه ويبقى نهاره محصورا .فلعمل الفلاح وتعرض التاجر للاخطار وذهابه الى دكانه علة اي غاية يرمي اليها ولو انعدمت الغاية اي العلة لانعدم العمل كله والذهاب والبقاء في الدكان.فلعلة اذن هي سبب وجود العمل.والغاية هنا هي تثمير الرزق وتوفير الارباح.

وقد يعمل الفلاح ولا تمطر السماء فيذهب عمله سدى . ويذهب التاجر الى متجره ولا يربح شيئا . ولم يمنع ذلك من ان العلة في وجود عمل الفلاح والتاجر هي سببه والموجدة له.ولو تمعنا قليلا لراينا سببا معدوما في هذه الحالة ينتج شيئا . بل نشاهد ذلك في جميع الامور التي لها علل.اذ توجد تلك الامور في جميع الحالات قبل وجود سببها اي عللها . فانت مثلا تذهب لزيارة صديق وقد لا تجده في محله فلا تزوره.فعلة سيرك وركوبك الرتل هي الزيارة المعدومة . فيكون المعدوم الذي لم يوجد قبل المسبب ولا بعده سببا في وجود شيء واذا وجدته في بيته وزرته فان زيارتك تقع بعد ذهابك لا محالة فيكون السبب تابعا للمسبب واقعا بعده كنتيجة له وهو امر غريب خصوصا وان عامة الناس يعتقدون العلة شرطا لازما قبل وجود الشيء والعلة لا تكون إلّا نتيجة تابعة لوجود الشيء فعند وقوعه تكون العلة ما زالت معدومة وهكذا يصير العدم حسب رايهم سببا في وجود شيء مع ان العلة ليست شرطا بالمرة ولا سببا حقيقيا اذ تقع الامور من غير ان تحتاج الى علة ما. فقد يستغنى الانسان من غير عمل اذا ورث غيره مثلا .

ولا ننفي وجود العلل بل نراها في جميع الاعمال البشرية تقريبا . وهي مجرد

تفكير عقلي وتنبؤ بما ربما يقع في المستقبل وتحفها الخيالات والامال وضروب من العواطف ومن التخمينات من كل جانب. والعلة عبارة عن وضع برنامج نظري كالشكل الهندسي الذي يضعه المهندس للبناء. فانا ننظر بعقولنا الى الغاية التي نرمي اليها ثم ننظر الأسباب التي توصلنا الى تلك الغاية فنتعاطاها وتبقى العلة امرا نظريا عقليا او خياليا موجودا في نفوسنا فقط لا وجود له خارجها حتى تحققها اسبابها الحقيقية. فسبب ذهاب التاجر الى دكانه هو حركات جسمه والربح ناتج عن حركات اخرى عقلية وجسمية يقوم بها التاجر .

العلة مبدا من مبادي الحياة الباطنة وهو مبدا توحيد وتنظيم في تفكيرنا اولا ثم في اعمالنا ثانيا . نفكر في غاية فنقتبس من ذهننا ما يلائمها من الافكار والاراء ومن حافظتنا ما يساعدها من الذكريات ومن خيالنا ما يعززها من التركيبات الخيالية الجديدة وننظم كل ذلك نظاما متناسقا ونبعد كل ما خالف غايتنا او كان اجنبيا عنها وقد نبعد امورا نظنها غريبة ثم نكتشف صلحيتها فنضمها اليها وبعد ذلك التنظيم اي بعد جمع ما يصلح لغايتنا من افكار وعواطف وصور ومعلومات حول عمود الغاية وبعد تكوين وحدة منها مستقلة عن غيرها تقريبا نشرع في ابرازها الى الوجود واتخاذ الاسباب المتولدة بعضها عن بعض المرتبطة في عالم الحس كارتباط حلقات السلسلة الواحدة فتكون النتيجة آخر حلقة منها . يحرث الفلاح ثم يزرع ثم يحصد ثم يحصل الحبوب. فالحبوب ناتجة عن سلسلة من الاسباب المادية والحركات الواقعة في عالم المادة ومن اسباب وجودها ايضا تركيب الارض وكثرة الامطار فهي مسبب لا سبب . ولا يمكن ان تعتبرها سببا . ولو كانت علة – إلّا اذا اعتبرنا وجودها الخيالي في ذهن الانسان وجودا حقيقيا وهو ضرب من الهذيان . فالعلة امر نفساني بشري وقانون اعمال حياتنا الباطنة لا يمكن ان نتخذها كاساس ولا ان نعتبرها ناموسا

عاما مسيطرا على الكون وقانونا قارا يحكم به العقل البشري اذا اعتلى وتجرد بخلاف السببية فقد ظن كثير من نقاد العقل انها من الاوليات العقلية اليقينية الضرورية

السببية

وقد حكم الحكماء كلهم تقريبا قبل ان ياتي الغزالي فيمحص ويشك وينقد ويظهر حقيقة الامر فقالوا : « ان هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة فليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب واثر هذا الخلاف يظهر في جميع الطبيعيات (١٤) »

ان الضرورة في وجود شيء من شيء آخر حتى اذا انعدم احدهما انعدم الاخر واذا وجد احدهما وجد الاخر حتما ووجوبا لا تكون إلّا اذا تضمن احدهما الاخر كوجود الاثنين مثلا او الثلاثة فهو متضمن وجود الواحد لان الاثنين او الثلاثة متضمن الواحد اذ ما الاثنان إلّا واحد وواحد . وكذلك المثلث متضمن النقطة والسطر والمساحة فيستحيل ان يوجد الاثنان والواحد معدوم ويستحيل ان يوجد المثلث والسطر معدوم ... وتظهر ضرورة وجود احدهما من وجود الاخر بصفة ادق اذا كان هذا ذاك وذاك هذا اي ان الشيء الثاني هو الشيء الاول نفسه في شكله وحجمه وجميع كلياته وجزئياته وصفاته وذاته فيكون الاول متضمنا للثاني ويكون الثاني متضمنا للاول . وفي الاقتران بين السبب والمسبب لا نجد شيئا من ذلك بل يبقى السبب مستقلا عن المسبب ولا يتضمنه بحال من الوجهة العقلية الضرورية وقد زاد الفيلسوف الانكليزي هيوم Hume الموضوع ايضاحا فقال : « لنفرض انسانا ذا عقل ثاقب ونظر حاد ينزل الى عالمنا هذا دفعة وصدفة فانه يشاهد الاشياء تتابع من غير انقطاع ويرى الحوادث يتبع بعضها بعضا ولكنه لا يقدر ان يكتشف شيئا آخر وراء ذلك ولا يمكنه في اول الامر باعتبار ولا نظر ان يدرك للسبب ولا للمسبب معنى : لان القوات

الخاصة التي تستخدمها الطبيعة في عملها لا تظهر ابدا للحواس ولانه ليس من المعقول ان تستنتج من حادثين متتابعين عاينتهما مرة واحدة ان احدهما سبب والآخر مسبب اذ قد يكون اقترانهما صدفة وشذوذا وليس لديك ما يسمح لك بجزم وجود الثاني عند ظهور الاول (١٥) »

لذا نفى الغزالي ضرورة وجود الحادث الثاني من وجود الحادث الاول فقال :« الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر مثل الري والشرب ، والشبع والاكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس . والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، واسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف (١٥) » ينبغي ان نتجرد عن الاوهام والتقاليد اذا اردنا معرفة الامور كما هي فلا نتحيز ولا نتعصب . نشاهد حوادث الكون تتابع ونشاهد البعض منها مقترنة اقترانا مستمرا دائما كالمطر مثلا وطلوع النبات وغير ذلك من الامثلة كالتي اتى بها الغزالي فكيف يمكن لنا ان نحكم بضرورة وجود احدهما من وجود الآخر فمهما ظهرت الشمس إلّا وسطع النور . هل تكفي المشاهدة وان تكررت والتجربة وان تتابعت لايجاد اليقين العقلي الذي لا يحتمل تبديلا ولا تغييرا والجزم الثابت الذي يكون من المستحيل نقضه بل نرانا نعتقد في السببية قانونا من قوانين عقلنا مع انا اقتبسناها اقتباسا من التجربة الحسية وصيرنا الاقتران المشاهد باستمرار بين حادثين رابطة اصلية بل صيرنا الشيء التابع لغيره في الزمان صادرا عنه وموجودا به وجزمنا ان وجود الاول ضروري لوجود الثاني وان وجود الثاني دال لا محالة على وجود الاول .

« فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقاة النار فانا نجوز وقوع

الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار وهم (اي الفلاسفة) ينكرون جوازه (١٤) . »

اتكون النار هي فاعلة الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في اجزائه وجعله حرقا ورمادا او تكون النار هي خالقة للانفعالات الكيماوية من تفريق الكربون الفحمي عن بقية مواد القطن ثم مزج ذلك الكربون باكسيج الهواء ومن اظهار السواد في القطن ثم جعله محللا الى اجزائه . ام تقع تلك الانفعالات الكيماوية بحضور النار فلا تكون النار فاعلة ولا خالقة .

«يدعي الخصم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له وهذا ما ننكره . . . فما الدليل على انها الفاعل وليس لهم دليل إلّا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وانه لا علة سواه اذ لا خلاف ان إيجاد الروح والقوى المدركة والمحركة في نطفة الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا ان الاب فاعل ابنه بايداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه . ومعلوم انها موجودة عنده ولم نقل انها موجودة به . . . فقد تبين ان الموجود عند الشيء لا يدل على انه موجود به بل نبين هذا بمثال وهو ان الاكمه لو كان في عينه غشاوة ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار ولو انكشفت الغشاوة عن عينه نهارا وفتح اجفانه فرأى الالوان ظن ان الادراك الحاصل في عينه بصور الالوان فاعله فتح البصر وانه مهما كان بصره سليما ومفتوحا والحجاب مرتفعا والشخص المقابل متلونا فيلزم لا محالة ان يبصر ولا يعقل انه لا يبصر حتى اذا غربت الشمس واظلم الهواء ، علم ان نور الشمس هو السبب في انطباع الالوان في بصره ...

وانما طلوع الشمس والحدقة السليمه والجسم المتلون معدات ومهيئات لقبول هـذه الصورة »

ان لم تكن المسببـات محالا مستعدة لقبول التأثر بالسبب فهي لا تتأثر اصلا به ولا يكون للسبب تاثير بل لا تتغير الامور وان حضر اذ رأينا انه لا يوجد شيئا وغاية الامر ان الانفعالات تقع عنده وبحضوره ثم نشاهد الحادث الواحد يكون سببا في مسببات متنوعة عديدة متناقضة احيانا لان المحال تختلف استعداداتها لقبول التأثر ولو كان السبب موجدا للمسبب لا وجده دائما وابدا ولما تغير المسبب حسب الظروف والمحال : « كصدور النور من الشمس فانما افترقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها فان الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضيء به موضع آخر والمدر لا يقبل والهواء لا يمنع نفوذ نوره والحجر يمنع . وبعض الاشياء يلين بالشمس وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب القصار وبعضها يسود كوجهه .

والمبدأ واحد والآثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحل . . . فمهما فرضنا النار بصفتها وفرضنا قطنتين متماثلتين لاقبال النار على وتيرة واحدة فكيف يتصور ان تحترق احدهما دون الاخرى وليس ثم اختيار ؟ (١٤) . »

ولو ادعينا ان ذلك الفعل ليس بضروري بل هو صادر عن محض ارادة الله او الطبيعة وان هناك خيارا في اتباع السبب بالمسبب فان اراد قرن بين السبب ومـا يتبعه عادة وان اختار غير ذلك اتبعه بغير ذلك فيمكن له ان يتبع النار بالبرودة عوض ان يتبعهـا بالاحراق مثلا . فلو لم تكن الرابطة بين السبب والمسبب حتمية ضرورية واجبه لجر ذلك الى ضروب من المستحيلات :

« واذا ثبت ان الفاعل يخلق الاحتراق بارادته عند ملاقاة القطنة النار امكن في العقـل ان يخلق مع وجود الملاقاة . فان قيل : فهذا يجر الى ارتكاب محالات شنيعة

فانه اذا انكر لزوم المسببات عن اسبابها واضيف الى ارادة مخترعهـا ولم يكن للارادة أيضا منهج مخصوص متعين بل امكن تعيينه وتنوعه . فليجوز كل واحد منا ان يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية واعداء مستعدة بالاسلحة لقتاله وهو لا يراها لان الله تعالى ليس يخلق الرؤية له . ومن وضع كتابا في بيته ، فليجوز ان يكون انقلب عند رجوعه الى بيته غـلاما امرد عاقـلا متصرفا او انقلب حيوانا ، او لو ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا ، او ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا او انقلاب الحجر ذهبا ، والذهب حجرا . واذا سئل عن شيء من هـذا فينبغي ان يقول : لا ادري مـا في البيت الان وانما القدر الذي اعلمه اني تركت في البيت كتابا ولعله الان فرس وقد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه او اني تركت في البيت جرة من الماء ، ولعلها انقلبت شجرة تفاح فان الله تعالى قادر على كل شيء ، وليس من ضرورة الشجرة ان تخلق من البذر ، بل ليس من ضرورتها ان تخلق من شيء فلعله خلق اشياء لم يكن لها وجود من قبل . بل اذا نظر الى انسان لم يره إلّا الآن وقيل له : هل هذا مولود ؟ فليتردد وليقل : يحتمل ان يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب انسانا .وهو ذلك الانسان.فان الله تعالى قادر على كل شيء ممكن فلا بد من التردد فيه. وهذا فن يتسع المجال في تصويره وهذا القدر كاف فيه (١٤) . »

اتى الغزالي بالامثلة الغريبة المعززة لجانب من يعتقد ان السببية ضرورية حتى لا لا يرمي بالمحاباة والتحيز لرأيه . ولو تساءلنا قليلا : هل يستحيل عقلا ان تكون النار باردة وان تكون الشمس مظلمة وان يوجد الانسان من غير ان يكـون مولـودا كما استحال عقلا وجود الاثنين مع انعدام الواحد ووجود المثلث مع انعـدام السطر المستقيم ولو تعرفنا كيف اعتقدنا النار محرقة أبضرورة عقلية توجب علينا جزم تلك الحقيقة فلا يمكن لنا ان نجزم نقيضها فنقول : النار مبردة ام بتجربة مكررة فرضت علينا ذلك الحكم لرأينا ان حكمنا بان الشمس منيرة والنار محرقة والانسان مولود لم

يكن عن ضرورة عقلية بل يجوز عقلنا نقيض ذلك وان احكامنا العقلية المقامة على السببية مصدرها كلها التجربة الحسية لا الغريزة العقلية . شاهدنا المرار العديدة النار بل كلما راينا نارا إلّا ووجدنا الاحراق فجزمنا ان النار سبب الاحراق وان النار محرقة ومهما عرفنا انسانا إلّا ووجدناه مولودا وكلما نظرنا الى الشمس إلّا ووجدنا النور فقلنا ان الشمس هي سبب النور . ولم نصدر حكمنا اصلا عن ضرورة عقلية بل اصدرناه عن تجربة حسية . ولو وجدنا في عالمنا هذا الحرارة مقترنة بالثلج والبرودة مقترنة بالنار والظلام مقترن بالشمس لجزمنا نقيض ما نحن جازمون من غير تحرج ولاتناقض . وانا لنبقى في جهل عميق فيما يخص الرابطة بين السبب والمسبب وان العادة هي التي تفرض علينا قانون السببية . « لم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع واستمرار العادة بها مرة بعد اخرى ترسخ في اذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه . . . (١٤) . »

مبدأ التناقض

هو في الحقيقة مبدأ عدم التناقض او مبدأ المماثلة المطلقة وهو المبدأ الاساسي لكل معقول كما سنشرحه . ان النظر العقلي يحتمل ان تكون النار مقارنة للحرارة او للبرودة ولما وجدناها دائما مقترنة مع الحرارة صرنا نجزم بانها سببها وان الحرارة نتيجة عنها فما كان ممكننا اصبح واقعا ولكن ينبغي ان نلاحظ انه لم يكن ضروريا قبل التجربة ولم يصبح نقيضه مستحيلا بل بقي ممكنا من الوجهة العقلية فقط .

ما معنى السببية ؟ وما نعني اذا قلنا ان الشمس سبب النور والاكل سبب الشبع والنار سبب الاحراق والكهرباء او الحرارة سبب الحركة ؟ كيف يصدر الامر الثاني عن الامر الاول ؟ ايخرج النور من الشمس والشبع من الاكل والحركة من الحرارة كما يخرج الانسان من بيته اي ينفصل المسبب عن السبب وكيف يقع ذلك الانفصال بل

كيف تولد المسبب ومتى ؟ اكان مخزونا في السبب ؟ وكيف يعقل ان تكون الحركة مخزونة في الكهرباء والشبع في الاكل ثم انفصل . فهو امر حادث لا محالة لم يكن ثم كان اخرج من العدم ام انقلب السبب مسببا فانقلبت الشمس نفسها نورا وانقلب الاكل شبعا والكهرباء حركة ؟ وكيف تنقلب الاجناس الى اجناس اخرى ؟ كيف يصير الاكل شبعا وكيف تصير الكهرباء حركة لا نافي آخر الامر نجد الاكل قد تم وانعدم ونجد الشبع قد حصل وكذلك في الكهرباء والحركة اما الشمس فهي باقية موجودة فكيف صارت ضوءا واذا جوزنا انقلاب بعض الاجناس لم لا نجوز انقلاب الاجناس كلها فان السببية امر غامض غريب ترينا المعجزات في كل لحظة : اتكون الكهرباء هي نفسها الحرارة لم تتغير ولم تتبدل ام انعدمت الكهرباء وحلت محلها الحرارة ام بقيت الكهرباء وانضاف اليها غيرها وهو الحرارة فلم تنقلب الكهرباء حرارة وان بقيت الكهرباء والحرارة معدومة فلم تنقلب بل بقيت هي بصفاتها وذاتها .

الحقيقة هو ان عقلنا لا ينتقل إلّا من المثل الى المثل ومن الشيء الى ذلك الشيء نفسه يطلب في جميع عملياته المماثلة المطلقة ويبعد الغير دائما اي انه لا يهتم بالفروق بل يزيحها ولا ينظر اليها ولا يقف عندها وقد رايناه في تجريد المعنى الكلي لا يأخذ إلّا الصفات العامة التي يشترك فيها قسم من المحسوسات حتى اننا لو لم نشاهد إلّا فردا واحدا من جنس فان العقل يجرد صفات ذلك الفرد ويجعلها عامة يمكن ان يدخل تحتها جميع افراد ذلك الجنس من دون استثناء لان تلك الصفات بالنسبة للعقل هي هي لا تغيير فيها ولا تبديل . فكل من الانسانية مثلا والحيوانية والحركة واللون امر واحد يوجد في كل فرد هو بعينه . وكذلك السطر والنقطة والسطح والمثلث بالنسبة للعقل . اما في الاعتبار الحسا ي فالعقل يجدد عملية بعينها فهي هي بالنسبة له يجدها دائما وابدا مماثلة لنفسها مماثلة مطلقة فيقتنع بان النتيجة يقينية .

اما في العلم الحديث فانا نشاهد في احدث الاختراعات العلمية نفس القانون العقلي

المسيطر على جميع حياتنا العقلية اذ يعتبر علماء هذا العصر ان الطاقة واحدة مماثلة لنفسها تتشكل باشكال وتتصور بصور مختلفة كالكهرباء والحرارة والحركة والنور ولكن الطاقة في كنهها وكميتها ونفسها وذاتها باقية هي هي وما تلك إلّا مظاهرها المتنوعة وقوالبها المتعددة ولذا نرى الحرارة تنقلب نورا وحركة ونرى النور والحركة والكهرباء تنقلب حرارة وما ذلك إلّا الامر الظاهر المعاين والحقيقة ان الطاقة باقية هي هي ـ والمثال الثاني مأخوذ من علم الكيميا الحديثة اذ تتركب جميع الاشياء المادية اي جميع العناصر الاولى من ذرات وكل ذرة متركبة من قطب وسطي مكون من كهرباء إيجابية ومن كرات كهربائية سلبية تدور حول ذلك القطب كما تدور السيارات حول الشمس فصارت المادة كلها متشابهة بل متماثلة في كنهها تماثلا مطلقا.

وليس التناقض إلّا ان نجزم ان هذا هو هو ثم نجزم انه ليس هو هو اي اننا بعد ان نتيقن ان السواد مثلا هو السواد نجزم ان السواد ليس السواد فبعد ان وصل عقلنا ووجد تلك المماثلة المطلقة نفاها ولم يعترف بها فقوض بنيانه ونفى وجوده وحكم على نفسه بالعدم ولذا كان التناقض غير مقبول من العقل . لقد اضفت الى تحليل الغزالي ونقده للعقل البشري ما انتجه بحثي هذا في مشكل المعرفة وهذا قول الغزالى في موضوعنا :

« من الاشياء ما يعرف استحالته ومنها ما يعرف امكانه ومنها ما يقف العقل عنده فلا يقضي فيه باستحالة ولا امكان . فالآن ما حد المحال عندكم . فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد فقولوا ان كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فلا يستدعي وجود احدهما وجود الآخر . . . وينبغي ان يقدر على قلب الاجناس فيقلب الجوهر عرضا ويقلب العلم قدرة والسواد بياضا والصوت رائحة كما اقتدر على قلب الجماد حيوانا والحجر ذهبا ويلزم عليه ايضا من المحالات مالا حصر له .

والجواب : ان المحال غير مقدور عليه والمحال اثبات الشيء مع نفيه او اثبات الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال . ما ليس بمحال فهو مقدور اما الجمع بين السواد والبياض فمحال لاناتهم من اثبات صورة السواد في المحل نفي ماهية البياض ووجود السواد . فاذا صار نفي مفهوما من اثبات السواد كان اثبات البياض مع نفيه محالا . وانما لا يجوز كون الشخص في مكانين لانا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهم نفيه عن غيره . وكذلك يفهم من الارادة طلب معلوم فان فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة وكان فيه نفي ما فهمناه . والجماد يستحيل ان يخلق فيه العلم لانا نفهم من الجماد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك فتسميته جمادا بالمعنى الذي فهمناه محال وان لم يدرك فتسمية الجماد علما ولا يدرك به شيئا محال . فهذا وجه استحالته واما قلب الاجناس فقد قال بعض المتكلمين انه مقدور لله تعالى فنقول مصير الشيء شيئا آخر معقول لان السواد اذا انقلب قدرة مثلا فالسواد باق ام لا فان كان معدوما فلم ينقلب بل عدم ذلك ووجد غيره وان كان موجودا مع القدرة فلم ينقلب ولكن انضاف اليه غيره وان بقي السواد والقدرة معدومة فلم ينقلب بل بقي على ما هو عليه . واذا قلنا انقلب الدم منيا اردنا به ان تلك المادة بعينها خلعت صورتها ولبست صورة اخرى فرجع الحاصل الى ان صورة عدمت وصورة حدثت وثم مادة قائمة تعاقب عليها الصورتان فاذا قلنا انقلب الماء هواء بالتسخين اردنا به أن المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبلت صورة اخرى فالمادة مشتركة والصورة متغيرة » (١٤)

خاتمة البحث

ينبغي ان لا ننسي ان جميع المعلومات التي يدركها العقل البشري مصدرها الحس .

لم نجد في بحثنا الدقيق شيئا من مادة العمم مصدره دولاب من دواليب العقل بل نكتفي دائما وابدا بأخذ ما نجده في حسنا الخارجي او حسنا البـاطني والذي صاغته صيغة الحس اعني الزمان والمكان ثم نتصرف فيه بعقولنا وما العقل إلّا آلة المعرفة لايخترع علما ولا يخلق معرفة من العدم بل يتصرف فيما ياتي به الحس طبق قوانينه الخاصة به من غير ان يضيف علما جديدا ابدا الى ما استقاه من الحواس او من الشعور.

« دقيقة : اعلم ان العقول وان كانت مبصرة فليست المبصرات عندها كلهـا على مرتبة واحدة ، بل بعضها تكون عندها كأنها حاضرة كالعلوم الضرورية مثـل علمه بأن الشيء الواحد لا يكون موجودا معدوما والقول الواحـد لا يكون صدقا وكذبا وان الحكم اذا ثبت للشيء جوازه ثبت لمثله وان الاخص اذا كان موجـودا كان الاعم واجب الوجود . فإذا وجد السواد فقد وجد اللون . وإذا وجد الانسان فقـد وجد الحيوان واما عكسه فلا يلزم في العقل . اذ لا يلزم من وجود اللون وجود السواد ولا من وجود الحيوان وجود الانسان الى غير ذلك من القضايا الضرورية في الواجبات والجائزات والمستحيلات ومنها ما لا يقارن العقل في كل حـال اذا عرض عليه ، بل يحتاج الى ان يهز أعطافه ويستورى زناده وينبه عليه بالتنبيه كالنظريات وانما ينبهه كلام الحكماء . فعند اشراق نور الحكمة يصير الانسان مبصرا بالفعل بعد ان كان مبصرا بالقوة » (١٦)

مراجع الفصل

(١) مشكاة الانوار « الجواهر الغوالي » ص ١٠٤ و ١٠٥

(٢) الاحياء ج ٣ ص ٤ ـ (٣) الاحياء ج ١ ص ٧٣ ـ

(٤) الاحياء ج ١ ص ٧ ـ (٥) الاحياء ج ٤ ص ٢١٧ ـ (٦) الاحياء ج ٣ ص ١١

(٧) ميزان العمل ص ١٣ ـ (٨) الاحياء ج ٣ ص ١٤ ـ (١٩) الاحياء ج ١ ص ٢٥

(١٠) افلاطون « الجمهورية » ص ١٧٩ ـ (١١) الاحياء ـ (١٢) ميزان العمل ص ١٠٩

(١٣) معيار العلم ١٦٩ ـ (١٤) تهافت الفلاسفة

(١٥) Hume : « Essais and Treatises on several sudjects » Millard and Kin caid - London 1758 - p 307

(١٦) مشكاة الانوار ص ١٠٧



الزمان والمكان

نظرية الفيلسوف الالماني كانت (KANT) في
الزمان والمكان منقولة عن كتابه «نقد العقل المحض»
ونظرية الغزالي في المشكل نفسه

مهما كانت الكيفية والطريق التي تسلكها المعرفة، لكي ترجع الى موضوعات، وتنسب اليها وتضاف، فان السبيل المؤديه بالمعرفة الى الموضوعات مباشرة، والتي يتخذها كل فكر ليبلغ اليها. هي الحدس. ولكن ذلك الحدس لا ينقدح إلّا عند اتصالنا بالموضوع ولا اتصال لنا به ـ نحن معشر البشر ـ إلّا اذا اثر في فكرنا بكيفية معينة. ان قبولنا لصور الاشياء، ومثالها بالكيفية الخاصة التي تؤثر بها فينا يسمى: حسا. إذا نتصل بالاشياء على طريق الحس؛ فالحس وحده هو الذي يعطينا الاحداس؛ ولكنها لا تعقل إلّا بالفهم: ومن العقل تصدر المعاني الكلية. وإذا وصلنا الى التحليل النهائي في الامور فان كل تفكير سواء مباشرة او بطريق منعرجة ـ الا ومرجعه ونسبته الى الحدس. حينئذ الى الحس في الانسان، اذ لا اتصال لنا بالاشياء إلّا بطريق الحس ـ

الادراك الحسي هو تاثير الشيء على القوة الموجودة فينا القابلة للصور في حالة تأثرنا بذلك الشيء . وكل حدس ينسب ويرجع الى الموضوع ، على طريق الادراك الحسي يسمى حدسا عاديا . ويسمى حادثا من الحوادث موضوع الحدس العادي ، الذي لم يكن محددا .

أطلق اسم مادة الحادث ، على ما يقابل الادراك الحسي في الحادث ولكنني اطلق اسم صيغة الحادث على ما يجعل اغيارة مركبة ، حسب بعض النسب . وحيث ان ما تتركب وتنتظم فيه الادراكات الحسية ، او بعبارة أخرى ما يجعلها قابلة لصيغة ، لا يمكن ان يكون الادراك الحسي نفسه: ونتيجة ذلك أنه : ان لم نتصل بمادة اي حادث إلّا بعده فان صيغته موجودة حتميا قبله ، مستعدة لقبول جميع الحوادث والانطباع عليها. فيمكن حينئذ ان نعتبرها وننظر فيها على حدة، بقطع النظر عن جميع الادراكات الحسية.

اطلق اسم التصورات المجردة على جميع التصورات التي لا نجد فيها شيئا يرجع الى الحس . فالصيغة المجردة للاحداس الحسية ـ بصفة عامة ـ التي تدرك فيها اغيار الحوادث كلها بطريق الحدس حسب نسب معهودة ، موجودة قبل كل شيء . يمكن ان نعبر عن تلك الصيغة المجردة للحس باسم الحدس المجرد . هكذا عند ما اجرد تصوري للجسم عما يفكره الوهم او العقل ، كالمادة والقوة والانقسام الخ وعما يتحصل من الادراك الحسي ، كعدم التداخل والصلابة واللون... الخ ، فانه يبقى لدي شيء من ذلك الحدس العادي يعني الامتداد والشكل . وذلك هو الراجع بالتدقيق الى الحدس المحض ، الموجود في الفكر من قبل كصيغة اولية للحس ، مستقلا عن كل موجود واقعي وعن كل احساس .

اطلق اسم علم الجمال العلوي ، على جميع مبادىء الحس السابقة لعمله. يجب ان يكون حينئذ ذلك العلم هو القسم الاول من النظرية العلوية ، المتعلقة بالعناصر

لتباينها للقسم المحتوي على مبادي الفكر المحض ، والتي ستسمى المنطق العلوي .

سنبتدي في علم الجمال العلوي بافراد الحس ، بتجريده عن جميع ما يظيفه اليه الوهم ، ويفكره فيه بطريق معانيه الكلية ، بحيث لا يبقى لنا إلّا الحدس العادي . ثم نحذف كل ما هو مأخوذ من المحسوس لكي لا يبقى لنا إلّا الحدس المحض ، وصيغة الحوادث وحدها ، يعني الامر الوحيد الموجود في الحس من قبل . وسينتج هذا البحث ان للحدس الحسي صيغتين وهما مبدآ المعرفة السابقة للحوادث ، وهما . المكان والزمان . فلتمعن فيهما

ـ القسم الاول ـ

المـــــكان

بخاصية من خواص فكرنا ألا وهي الحس الخارجي نتصور الأشياء خارجة عنا موضوعة كلها في المكان وهناك يحدد شكلها ، ومقدارها ونسبها المتبادلة . او يمكن تحديدها. ان الحس الباطني الذي يدرك به الفكر نفسه بنفسه على طريق الحدس ، او يعلم به حالته الباطنية لا يطلعنا حدسيا على الروح نفسها كموضوع خاص. فوجب حينئذ التسليم بوجود صيغة معينة ، التي لولاها لما امكن للفكر ان يدرك حالته الباطنية والتي جعلت جميع التحديدات الباطنة تتصور حسب نسب زمانية . لا يمكن ان يدرك الزمان كامر خارجي ، ولا المكان كامر باطني ، اي شيء حينئذ الزمان والمكان ؟ هل هما موجودان واقعيان ؟ ام هما حدان تحدد بهما الاشياء ام نسب بين الاشياء ليس إلّا ؟ وان كان نسبا فهل من طبيعة تلك النسب ان تبقى بين الاشياء ، فلا تنعدم مع انها لا تدرك كموضوعات للحدس ؟ ام هل انها تابعة لصيغة الحادث فقط فتكون تابعة لتركيب فكرنا في نفسه ، ولو لا ذلك التركيب لما كان ممكنا اسناد تلك المحمولات الى شيء من الاشياء ، ؟ فلنتمعن في معنى المكان لكي نجيب عن هذه الاسئلة .

أعني بكلمة بيان ، التصور الواضح (وان لم يكن محتويا على الجزئيات) لجميع ما يرجع الى معنى من المعاني : يكون هذا البيان وراء الطبيعة اذا احتوى على ما يبرهن ان المعنى سابق لكل تجربة .

« ١ ـ ان المكان ليس معنى كليا عاديا ، قد تولد عن تجارب خارجية ، اذ لايمكن ان انسب بعض الادراكات الحسية الى شيء خارجي عني (اي الى شيء موضوع في موضع من المكان غير الموضع الذي انا فيه منه) ؛ وكذلك لا يمكن ان ادرك الاشياء خارجة بعضها عن بعض ، غير متداخلة : اي انها ليست مختلفة بعضها عن بعض فقط ، بل موضوعة ايضا في مواضع مختلفة ، إلّا اذا كان تصور المكان سابقا لكل ذلك واساسا له . فلا يمكن حينئذ ان يكون ذلك التصور قد انتجته التجربة ، من الحوادث الخارجية ؛ ولكن التجربة الخارجية نفسها غير ممكنة إلّا بطريق ذلك التصور ،

٢ ـ ان المكان تصور ضروري ، سابق للحوادث ، اساس لجميع الاحداس الخارجية ، يستحيل ان يتصور ابدا عدم وجود المكان ، وان كان في الامكان تصور انعدام الاشياء الموجودة فيه . فهو معتبر اذا كشرط لامكان حدوث الحوادث ، لا كتحديد ناتج عنها فهو تصور سابق قد جعل اساسا ضروريا للحوادث الخارجية.

٣ ـ ليس المكان معنى كليا ، يعبر على نسب بين الاشياء ، بصفة عامة ؛ ولكنه حدس محض . اذ لا نتصور إلّا مكانا واحدا ؛ واذا تكلمنا عن امكنة متعددة فنعني بذلك اجزاء مكان واحد لا يمكن ان تكون تلك الاجزاء سابقة له ، كانها عناصره التي يتركب منها . فلا ندركها بعقلنا إلّا فيه . فهو واحد اصلا . وما الاغيار التي نشاهدها فيه ، وحينئذ المعنى الكلي للمكان ، إلّا ما ينتج في آخر الامر عن تحديدات فيه ونتيجة ذلك ان هناك حدسا بالنسبة له سابقا ، غير عاد ، متخذا كاساس لجميع المعاني الكلية المتولدة عنه : فان جميع المبادي الهندسية مماثلة للمثال الاتي : مجموع ضلعين من مثلث اكبر من الضلع الثالث . فان ذلك المبدا الهندسي لا ينتج عن المعاني الكلية للسطر والمثلث

بل عن الحدس ، أعني عن حدس سابق بصفة ضرورية .

٤ ــ ان المكان يتصور كمقدار موضوع لا نهاية له . يجب من غير شك ، ان يعتبر كل معنى كلي ، كتصور محمول ، في عدد لا نهـاية له من التصورات المختلفة الممكنة ، التي تجتمع اذا فيه . ولكن لا يمكن ان يعتبر اي معنى كلي ــ بصفة معنى كلي ــ كشامل في نفسه لعدد لا نهاية له من التصورات . ولكننا ندرك المكان كذلك لان جميع اجزاء المكان موجودة ، في آن واحد بلا نهاية . فمصدر تصورنـا للمكان حدس سابق لا معنى كلي .

. ــ بيان علوي لمعنى المكان ــ

اعني بالبيان العلوي ان اظهر كيف ان بعض المعاني الكلية تكون مبدا صالحا ، لبيان معلومات اخرى متركبة من قبل اي قبل كل تجربة . ولكن ذلك متنع من افتراض شيئين اولا ــ ان معلومـات من هذا النوع متولدة حقا عن ذلـك المعنى الكلي ؛ ثانيا ــ ان تلـك المعلومات غير ممكنة ، إلّا بافتراض نوع من البيان المخصوص المبني على ذلك المعنى الكلي .

الهندسة : علم يحدد بطريق التركيب السابق ــ لكل تجربة ــ صفات المكان الذاتية . ما ينبغي ان يكون تصور المكان لتكون معرفة كهاته ممكنة ؟ يجب ان يكون اصله حدسا ، لانه يستحيل ان نستخرج من معنى كلي بسيط ، قضايا تتعدى حدوده كما يقع ذلـك في علم الهندسة . ولكن ذلك الحدس يجب ان يكون فينا من قبل اي سابقا لـكل ادراك لموضوع من الموضوعات فيكون اذا محضـا لاعاديا . ان القضايـا الهندسية ــ كهذه : ليس للمكان إلّا ثلاثة جهات ، كلها تحتوي على اشعـار بضروريتها ؛ لكن امثال هذه القضايا لا يمكن ان تكون احكاما عادية اي ناتجة عن التجربة او متـولدة عنها

لكن كيف يمكن ان يكون في الفكر حدس خارجي يسبق الاشياء نفسها . وتحدد

فيه معانيها الكلية بعلم سابق ؟ ومن الواضح ان ذلك لا يمكن ان يقع ، إلّا اذا كان مركز ذلك الحدس ، الشخص المدرك عينه ، كقوة تشكيلية يكون قابلا بها لتاثير الاشياء عليه : فتاخذ منها هكذا تصورا مباشرا ، اي حدسا : فيكون ذلك الحدس اذا صيغة الحس الخارجي بصفة عامة .

ان شرحنا هو الوحيد الذي يفهم امكانية الهندسة ، كعلم تركيبي سابق للتجربة . وكل شرح لا يحتوي على تلك الفائدة ، يمكن ان بفرق بينه وبين شرحنا ، مهما بلغ التشابه بينهما في الظاهر .

ما ينتج عما سبق

(أ) ان المكان لا يصور اي صفة من الصفات الذاتية للاشياء في ذاتها ، او في النسب التي بينها ، وبعبارة اخرى فانه لا يصور اي حد خاص بالموضوعات نفسها باق دائما لو جردناه من جميع شروط الحدس المتعلقة بالفكر : اذ لا يمكن بحال ان ياتي الحدس بحدود مطلقة او نسبية للموضوعات ، قبل وجود الاشياء التي ترجع اليها تلك الحدود ، فلا يمكن ان تكون تلك الحدود سابقة في الذهن .

(ب) ليس الزمان إلّا صيغة جميع حوادث الحواس الخارجية اي انه الشرط (الذهني) الوحيد الذي يجعل الحدس الخارجي ممكنا . وحيث ان قبول الشخص اي امكان تأثره بالموضوعات لا بد ان يكون سابقا لجميع الاحداس الناتجة عن تلك الموضوعات ، فمن السهل ان نفهم كيف تكون صيغة الحوادث موجودة في الذهن ، سابقه لكل التصورات الواقعية ، وكيف تكون تلك الصيغة شاملة قبل اي تجربة لاصول النسب بين الموضوعات ؛ لانها حدس محض يحدد ضروريا جميع الموضوعات

فلا يمكن لنا اذا ان نتحدث عن المكان ، وعن الاشياء التي تاخذ قسما من القضاء إلّا بالاضافة الى الانسان . ولو نزعنا الشرط الشخصي الذهني الذي يستحيل علينا

(١٣)

من دونه ان نقبل الاحداس الخارجية ، اي ان نتأثر بالموضوعات ، فانه لا يبقى معنى لتصور المكان . فان ذلك المحمول (اي المكان) لا يسند الى الموضوعات إلّا [illegible] لنا ، اي اذا صارت موضوعات لحسنا . والصيغة القارة لذلك الاستعداد [illegible] نسميه حسنا ــ شرط لازم لجميع النسب ، والعلاقات التي ندرك [illegible] حدسيا ــ الموضوعات خارجة عنا ، واذا لو محونا تلك الموضوعات (اي [illegible] الموجودة في المكان) تكون تلك الصيغة حدسا محضا يطلق عليه اسم المكان . و[illegible] انه لا يمكن ان نرى في الشروط الخاصة بحسنا شروطا في امكان الاشياء نفسها ــ بل ما هي إلّا شروط ظهورها لنا ــ يمكننا ان نقول عن صواب ان المكان يشمل جميع ما يمكن ان يظهر لنا وهو خارجي عنا ، لا جميع الاشياء في ذاتها ، سواء كانت مدركة او غير مدركة ، ومهما كان المدرك لها . اذ لا يمكننا ان نحكم على احداس غيرنا من الموجودات المفكرة وان نعلم هل هي مقيدة بنفس الشروط التي تقيد حدسنا والتي لها قيمة عامة في نظرنا . ولو اضفنا تحديد حكم عقلي الى المعنى الكلي لا صبح الحكم عاما ، مطلقا ، من غير قيد ولا شرط . فهذه القضية مثلا «جميع الاشياء في المكان، الواحدة حذو الاخرى وبجانبها» لا صواب فيها ، إلّا اذا حددناها بقولنا ان تلك الاشياء معتبرة كموضوعات لحدسنا الحسي ولو اضفنا الشرط الى المعنى وقلنا « جميع الاشياء بصفتها حوادث خارجية موجودة الواحدة حذو الاخرى وبجانبها في المكان » لصحت القاعدة صحة عامة من غير تحديد . يبين اذا بحثنا في المكان انه امر واقعي (اي صحته فيما يتعلق بالموضوعات) بالاضافة الى ادراك الاشياء كموضوعات خارجية كما يبين ايضا معنوية المكان بالاضافة الى الموضوعات ، عندما تعتبر بالطرق العقلية ، كاشياء في ذاتها ، بقطع النظر عن تركيب حسنا . نجزم إذا ان المكان امر واقعي مبني على التجربة ، بالاضافة الى جميع التجارب الخارجية الممكنة ، ونجزم ايضا انه امر معنوي علوي ، اي عدم وجوده ، بمجرد ما نضع جانبا

شروط امكان كل تجربة . ونعتبر المكان اساسا لجميع الاشياء في ذاتها . ومن ناحية أخرى فلو استثنينا المكان لما بقي تصور شخصي ، راجع الى شيء خارجي ، يصح ان يسمى تابعا للموضوعات قبل كل تجربة ، ولا يمكن فعلا ان تتولد اية قضية مركبة قبل كل تجربة عن تصور من هذه التصورات، كالقضايا المتولدة عن الحدس الذي يقوم بعمله في المكان ولذا فهي ليست معنوية اصلا بعبارة ادق ، وان كانت تشترك مع تصور المكان في انها ناتجة عن تركيب حس الشخص وحده ، كالبصر والسمع واللمس مثلا . ولكن احساسات الالوان والاصوات والحرارة لا تعرفنا موضوعا ما ، ولا تحدث فينا علما بجسم ما ، خصوصا قبل التجربة لانها احساسات محضة لا احداس .

غايتي من الملاحظة السابقة تحذيركم من ان تعتمدوا في بيان المعنوية التي نسبناها للمكان، على امثلة لا تفي بالمقصود، كالالوان والطعم، التي نعتبرها بحق كتغييرات ادخلت على الشخص ، لا كصفات ذاتية للاشياء ، والتي يمكن ان تتغير وان تتنوع حسب الافراد . ففي هذه الحال يصير ما هو مجرد حادث من الحوادث في اصله كوردة مثلا في نظر الحكم العادي ذاتا ولو ان الوردة بالاضافة الى لونها قد تختلف في نظر عيون مختلفة . وبخلاف ذلك فان التصورالعلوي للحوادث في المكان توعز لنا الملاحظة النقدية الاتية : ان كل ما ندركه في المكان ليس بذات الاشياء وان المكان ليس بقالب للاشياء في ذاتها ، واننا لا نعرف الاشياء نفسها ، وان ما نسميه اشياء خارجية ، هي مجرد تصورات حسية صيغتها المكان ، ولكن مقابلها ــ اي الاشياء ــ في ذاتها لا تعرف بهذا الطريق ؛ ولا يمكن البتة ان تعرف به . ولذا لم يبحث عن الاشياء في ذاتها في عالم التجربة .

ــ القسم الثاني ــ

الزمــــان

١ ــ ليس الزمان معنى كليا عاديا ولا متولدا عن تجربة ما. اذ لا تحصل المقارنة ولا التتابع في ادراكنا ، لو لم تكن مسبوقة بتصور الزمان ، متخذة اياه كأس لها لا يمكن لنا ان نتصور شيئا من الاشياء مع غيره في زمان واحد (اي مقارنا له في الزمان) إلّا اذا افترضنا ذلك الافتراض .

٢ ــ ان الزمــان تصور ضروري كاساس لجميع الاحداس ولا يمكن حذف الزمان ولا انعدامه بالنسبة للحوادث عامة ولكن يمكن لنـا ان نتصور الزمان خاليا من جميع الحوادث . فالزمان سابق في ذهننـا لكل تجربة ، والحوادث من دونه لا تكون واقعية. ويمكن ان نحذف جميع الحوادث.ولكن الزمان نفسه ــ كشرط عام لامكانها ــ لا يمكن ان يحذف .

٣ ــ على تلك الضرورة السابقة لكل تجربة ، تقام المبـادي الاصولية المتعلقة بالنسبة الزمانية ، او القضايا الزمانية الاولى عامة ، كما اذا قلنا : للزمان قطر واحد واتجـاه واحد ، والازمنة المختلفة لا يقترن بعضها ببعض (كما ان الامكنة المختلفة لا تتابع ولكن تكون مقترنة) فان هذه المبـادي لا تنتج عن تجربة ، اذ لا تنتج التجربة تعميما خالصا ولا يقينا علميا . فلنكتف بقولنـا : ذلك ما تعلمنا به المشاهدة العادية وليس لنا ان نقول : « ذلك ما يجب ان يقع . » اذن تلك المبادي صالحة كقواعد تجعل بصفة عامة التجربة ممكنة ، وتعلمنا قبل التجربة لا بطريقها.

٤ ــ ليس الزمان معنى اعتباريا ، اي معنى كليا ، كما يسمى في العادة ، ولكنه صيغة خالصة للحدس الحسي . وما الازمنة المختلفة إلّا اقسام لزمن واحد ، وللزمن

نفسه . ولكن التصور الصادر عن شيء واحد حدس من الاحداث. ولذا صار الجزم
تي – و ان الازمنة المختلفة لا يمكن ان تقترن في الوجود – يستحيل ان تستنتج
ي. ان ذ ت الجزم مركب ، لا يمكن بحال ان يتولد عن المعاني الكلية
محمول م رة لى الحدس وعلى تصور الزمان .

ه – س للانهاية الزمانية معنى . إلّا ان كل مقدار زماني محدد ، لا يكون ممكنا إلّا في د ة زمان وحيد ، يكون اساسا له . ولذا ينبغي ان يكون التصور الاصلي للزمان غير محدود بحد ، ولكن اذا كانت اجزاء الشيء الواحد وجميع مقاديره غير ممكنة التصور والتعريف إلّا بتحديد ، فان التصور التام للزمان لا يمكن ان يستخلص من المعاني الكلية التي لا تحتوي إلّا على تصورات جزئية ، والتي تخالف الزمان في وجوب الحدس المباشر ، كاساس لها .

بيان علوي لمعنى الزمان

... اضيف هنا الى معنى التغيير والتبديل معنى الحركة (وهي تبديل المكان) فليسا بممكنين إلّا في الزمان وبالزمان. وانه لو لم يكن ذلك التصور حدسا باطنيا سابقا لكل تجربة ، لاستحال علينا ان نفهم من اي معنى كلي امكان التبديل والتغيير اي ارتباط محمولات متضادة متناقضة بالشيء الواحد (نحو قولنا : وجود شيء في مكان وعدم وجود ذلك الشيء في نفس المكان) لا يمكن ان يقيد الشيء الواحد بقيدين متناقضين إلّا في الزمان اي بالتتابع . يبين تصورنا للزمان اذن امكان المعلومات المركبة السابقة لكل تجربة ، التي تحتوي عليها النظرية العامة للحركة ، الغنية بما تنتجه

نتيجة ما سبق

أ – ليس للزمان وجود ذاتي . وهو ليس بصفة لازمة للاشياء ، اي صفة باقية

لها بعد حذف جميع شروط ادراكها بالحدس من طرف الانسان ، لو كان له وجود ذاتي لوجب وجود شيء واقعي من غير موضوع ، ولا جسم واقعي . ولو كان صفة او نظاما ملازما للاشياء نفسها ، لما امكن ان يكون سابقا للاشياء في معرفتنا ، كشرطها ، ولا ان يكون معلوما ولا مدركا بالحدس قبل كل تجربة ، على طريق القضايا التركيبية ، ولكن كل ذلك يكون سهل الامكان ، اذا اعتبرنا الزمان شرطا في المدرك لجميع الاحداس التي يمكن لنا ان ندركها .

ب — ليس الزمان إلّا صيغة الحس الباطني ، اي صيغة ادراكنا لانفسنا ، وحالتنا الباطنة . الحقيقة انه لا يقيد الحوادث الخارجية عنا . فهو لا يتعلق بشكل . ولا بوضع في المكان الخ . . . ولكنه يقيد تصوراتنا في حالتنا الباطنة واذ لم يسعفنا حدسنا الباطني بشكل ، فانا نطلب تلافي ذلك الخلل بالتشابه : فنتصور مرور الزمان كخط ممتد لا نهاية له ، ليس لاجزائه المختلفة إلّا قطر واحد ، وهو الطول .

ونستخلص من صفات ذلك الخط الذاتية ، صفات الزمان مع الاستدراك الآتي وهو ان اجزاء الخط مقترنة الوجود ، واجزاء الزمان متتابعة الوجود . ونرى ايضا من ذلك ان تصور الزمان نفسه حدس حيث يمكن التعبير عن جميع نسبه بحدس خارجي .

ج — ان الزمان شرط شكلي ، سابق للتجربة بالنسبة لجميع الحوادث بصفة عامة ، ان المكان كصيغة محضة لكل حدس خارجي ليس بشرط سابق للتجربة ، إلّا فيما يخص الحوادث الخارجية ، وبخلاف ذلك ان جميع التصورات — سواءا كان موضوعها الاشياء الخارجية ام الباطنية ، فانها تنتسب دائما بصفتها تحديدات للذهن — الى حالتنا الباطنة وان تلك الحالة الباطنة الخاضعة للشرط الشكلي للحدس الباطني — داخلة في الزمان ؛ فالزمان شرط سابق لجميع الحوادث بصفة عامة . فهو شرط مباشر للحوادث الداخلية ، وشرط غير مباشر للحوادث الخارجية ، فاذا امكنني القول ، قبل كل تجربة ، ان جميع الحوادث تحدث في المكان ، وانها مقيدة قبل كل تجربة ، حسب النسب المكانية فانه يمكن

لي ان أقول على الوجه الاعم ، اذا ما تحدثت عن الحس الباطني ، ان جميع الحوادث بصفة عامة . اي ان جميع موضوعات الحواس ، كائنة في الزمان ، وانها خاضعة ضروريا للنسب الزمانية .

لو تجردنا عن اسلوب حدسنا الباطني ، والطريقة التي تمكننا ـ بفضل ذلك الحدس ـ من شمول جميع الاحداس الخارجية في قوتها المدركة ولو اعتبرنا اذن الاشياء كما هي في ذاتها . لما كان الزمان شيئا فليس له قيمة وضعية إلّا بالنسبة للحوادث لان الحوادث اشياء نعتبرها موضوعات حواسنا ، ولكن لا تبقى له وضعية ، اذا تجردنا عن حسية حدسنا ، او بعبارة اخرى ، عن كيفية التصور الخاصة بنا ، وتكلمنا عن الاشياء عامة . ليس الزمان اذن غير شرط ادراكي من شروط حدسنا البشري ، الذي لا يخرج عن انه حسي ، اي ان الحدس لا يحدث إلّا عند تأثرنا بالاشياء . فالزمان في ذاته ، خارج الذهن ليس شيئا ، ولكنه بالنسبة لجميع الحوادث وحينئذ بالنسبة لجميع الاشياء الحاصلة في ميدان تجربتنا وضعي اي مستقل ضرورة عن كل مدرك لا يمكننا ان نقول : « ان جميع الاشياء في الزمان » اذ في تصورنا للاشياء بصفة كلية نجردها عن كل حدس ، وادراك الاشياء بذلك الحدس هو الشرط نفسه الذي يجعل الزمان داخلا في تصورنا للاشياء . ولو اضفنا الشرط للمعنى الكلي وقلنا : ان جميع الاشياء بصفتها حوادث حاصلة في الزمان ، لكان لذلك المبدأ في ذلك المعنى قيمته الحقيقية الوضعية ، ولكان عاما كليا سابقا لكل تجربة .

تثبت تلك الابحاث كلها ان الزمان امر واقعي عاد ، اي قيمته الوضعية بالنسبة لجميع الموضوعات التي يمكن لنا ان ندركها بحسنا . وبما ان حدسنا حسي دائما فلا يمكن لنا البتة ان ندرك موضوعا من موضوعات التجربة إلّا تحت شرط الزمان لانا نحارب اذن كل ادعاء بان الزمان امر واقعي مطلق : كان الزمان من خاصيات

الاشياء كشرط او كصفة ذاتية لها اذا وقع التجريد عن صيغة حدسنا الحسي . امـا صفات الاشياء في ذاتها فلا يمكننا بحال ان ندركها بحواسنا. ينبغي اذن ان نقر بان الزمـان امر معنوي علوي ، بمعنى انه لو تجردنـا عن شروط المدرك الشخصية للحدس الحسي لم يبق الزمان ، ولا تمكن اضافته الى الاشياء في ذاتها (مستقلة عن علاقتها بحـدسـنا) كجوهـر ولا كصفـة . فـلا ينبغي ان تثبت معنـوية الزمـان كمـا لـم تثبت معنـوية المـكان معتمدين على مقايستها بالاحساسات ، لانا نـكون افترضنا اذاك ان الحادث نفسه مشتمل على محمول معين له حقيقته الواقعية ، بينما نشاهد تلك الحقيقة الواقعية تنعدم في الزمان انعداما تاما إلّا اذا عنينا به امرا واقعيا عاديا اي امرا لا ينطبق إلّا على الحادث المتعلق بالشيء لاعلى الشيء في ذاته .

الزمان و المكان عنـد الغزالي

ان قيل : لقولنا : كان الله ولا عـالم ، مفهوم ثالث ، سوى وجود الذات وعدم العالم ، بدليل انا لو قدرنا عدم العـالم في المستقبـل ، كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا ، ولم يصح ان نقول كان الله ولا عالم ، بل الصحيح ان نقول يكون الله ولا عـالم ..ونقول للماضي : كان الله ولا عالم، فبين قولنا : كان ويكون ، فرق ، ليس ينوب احدهما مناب الـآخر ، فلنبحث عما يعود اليه الفرق . ولاشك في انهما لايفترقان في وجود الذات ، ولافي عدم العالم ، بل فيمعنى ثالث، فانا اذا قلنا بعدم العالم في المستقبل ،كان الله ولاعالم قيل لنـا هذا خطأ .فان كان انما يقال على مـا مضى، فدل على ان تحت لفظ كان،مفهوما ثالثا وهو الماضي . والمـاضي بذاته هو الزمان . والماضي بغيره هو الحركة ، فانها تمضي بمضي الزمان فبالضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم . (قلنـا) : المفهوم الاصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات ، والامر الثالث الذى فيه افتراق اللفظين بنسبة لازمة بـالاضافة الينا ، بدليل انا لوقدرنـا عدم

العالم في المستقبل، ثم قدرنا بعد ذلك وجودا ثانيا ، لكنـــا عند ذلك نقول كان الله ولا [illegible] قولنا سواء اردنا به العدم الاول او العدم الثاني الذي هو بعد الوجود. وآية [illegible] نسبة ، ان المستقبل بعينه يجـــوزان يصير ماضيا ، فعبر عنه بلفظ الماضي. وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتــدا إلّا مع تقدير قبل له. وذلك القبل الذي لاينفـــك الوهم عنه يظن انه شيء محقق موجود هوالزمــــان. وهو كعجز الوهم عن ان يقدر تناهي الجسم في جانب الرأس مثلا الاعلى سطح له فوق ، فيتوهم ان وراء العالم مكانا امامِلاء واما خلاء. واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ، ولابعد ابعد منه [illegible] الوهم عن الاذعان لقبوله. كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل ، هو وجود محقق نفر عن قبوله. وكما جاز ان يكون الوهم في تقديره فوق العالم خلاء هو بعد لا نهاية له مخطئا ، ويبين له خطؤه ، بان يقال له : الخلاء ليس مفهوما في نفسه ، اما البعد فهو تابع للجسم الذي يتباعد اقطاره . فاذا كان الجسم متناهيا ، كان البعد الذي هو تـابع له متناهيا ، فانقطع الملاء ، والخلاء غير مفهوم في نفسه : فثبت انه ليس وراء العالم لاخلاء ولاملاء ، وان كان الوهم لايذعن لقبوله . فكذلك يقال : كما ان البعد المكاني تـابع للجســم ، فالبعد الزماني تابع للحركة : فانه امتداد الحركة كما ان ذاك امتداد اقطـار الجسم ؛ وكما ان قيام الدليل على تناهي اقطار الجسم منع من اثبـات بعدوراءه . فقيـام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زمـاني وراءه. فإن كان الوهم متشبثا بخياله وتقديره ولا يرعوي عنه ، فلا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد ، وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت . فان جاز اثبـات فوق لافوق فوقه ، جاز اثبـات قبل ليس قبله قبل محقق ، الاخيال وهم كما في الفوق . وهذا لازم فليتـأمل : فـانهم اتفقوا على انه ليس وراء العالم لاخلاء ولامـلاء .

فان قيل : هذة الموازنة معوجة ، لان العالم ليس له فوق ولا تحت ، بل هو كرى،

وليس للكرة فوق ولا تحت ، بل به سميت جهة فوق بن حيث انه يلي راسك ، والآخر تحت من حيث انه يلي رجلك ، فهو اسم تجدد له بالاضافة اليك ، والجهة التي هي تحت فوق بالاضافة الى غيرك ، اذا قدرت على الجانب الآخر من كرة الارض واقفا يحاذي اخمص قدمه اخمص قدمك ، بل الجهة التي تقدرها فوقك ، من اجزاء السماء نهارا هي بعينها تحت الارض ، وما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدورة . واما الاول لوجود العالم لا يتصور ان ينقلب آخرا . وهو كما لو قدرنا خشبة ، احد طرفيها غليظ والآخر دقيق ، واصطلحنا على ان نسمي الجهة التي تلي الدقيق فوقا الى حيث ينتهي ، والجانب الآخر تحت . لم يظهر لهذا اختلاف ذاتي في اجزاء العالم ؛ بل هي اسامي مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة ، حتى لو عكس وضعها انعكس الاسم ، والعالم لم يتبدل . فالفوق والتحت نسبة محضة اليك . لا تختلف اجزاء العالم وسطوحه فيه . واما العدم المتقدم على العالم ، والنهاية الاولى لوجوده ، فذاتي له لا يتصور ان يتبدل فيصير آخرا ، ولا العدم المقدر عند افناء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور ان يصير سابقا . فطرفا وجود العالم الذي احدهما اول والثاني آخر ، طرفان ذاتيان لا يتصور التبديل فيهما بتبدل الاضافات البتة ، بخلاف الفوق والتحت . فاذا امكننا ان نقول : ليس للعالم فوق ولا تحت ، فلا يمكنكم ان تقولوا : ليس لوجود العالم قبل ولا بعد . واذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد .

(قلنا) لا فرق فانه لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ الوراء والخارج ونقول للعالم داخل وخارج . فهل خارج العالم شيء من ملاء او خلاء ؟ فيقولون : ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء ، وان عنيتم بالخارج سطحه الاعلى ، فله خارج ؛ وان عنيتم غيره فلا خارج له . وكذلك اذا قيل لنا : هل لوجود العالم بداية ؟ اي طرف منه ابتداء فله قبل على هذا ؛ كما للعالم خارج على تاويل انه الطرف المكشوف ، والمنقطع السطحي ؛ وان عنيتم بقبل شيئا آخر فلا قبل للعالم . كما انه

اذا عنى بخارج العالم شيء سوى السطح قيل لا خــارج للعالم (وان قلتم) لا يعقل مبتدأ وجود لا قبل له . فيقال : ولا يعقل متناهي وجود من الجسم لا خارج له ـ فان قلت : خارجه سطحه الذي هو منقـطعه لا غير ـ (قلنا) قبله بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير ، بقي انا نقول : لله وجود ولا عالم معه . وهذا القدر ايضا لا يوجب اثبات شيء آخر . والذي يدل على ان هذا عمل الوهم انه مخصوص بالزمان و المكان فان الخصم وان اعتقد قدم الجسم ، يذعن وهمه لتقدير حدوثه . ونحن وان اعتقدنا حدوثه ربما اذعن وهمنا لتقدير قدمه : هذا في الجسم . فاذا رجعنا الى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير حدوث زمــان لا قبل له . وخلاف المعتــقد يمكن وضعه في الوهم تقديرا او فرضا . وهذا مما لا يمكن وضعه في الوهم كما في المكان . فان من يعتقد تناهي الجسم ، ومن لا يعتقده ' كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء ، بل يذعن وهمه لقبول ذلك . ان قيل صريح العقل اذا لم يمنع وجود جسم متناه بحكم الدليل لا يلتــفت الى الوهم ؛ وكذلك صريح العقل لا يمنع وجودا مفتتحا ليس قبله شيء ، وان قصر الوهم عنه فلا يلتفت اليه . لان الوهم لمــا لم يالف متناهيا إلّا وبجنبه جسم آخر ، وهواء يخيله خلاء ' لم يتمكن من ذلــك في الغالب . وكذلك لم يالف الوهم حادثا إلّا بعد شيء آخر ، وكل عن تقدير حادث ليس له قبل هو شيء موجود وقد انقضى . فهذا هو سبب الغلط والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة والله الموفق

(صيغة ثانية لهم في الزام قدم الزمان) قــالوا : لا شك في ان الله تعالى عندكم قادر على ان يخلق العالم قبل ان خلقه بقدر سنة ، ومــائة سنة ، والف سنة ، وما لا نهاية له ، وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية . فلا بد من اثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدر ؛ بعضه امد واطول من البعض . (فان قلتم) لا يمكن

اطلاق لفظ السنين إلّا بعد حدوث الفلك ، ودوره ، فلنترك لفظ السنين . ولنورد صيغة اخرى فنقول : اذا قدرنا ان العالم من اول وجوده قد دار فلكه الى الان بالف دورة مثلا . فهل كان الله سبحانه قادرا على ان يخلق قبله عالما ثانيا مثله بحيث ينتهي الى زماننا هذا بالف ومائة دورة . (فان قلتم : لا) فكأنه انقلب القديم من العجز الى القدرة . او العالم من الاستحالة الى الامكان. (وان قلتم نعم) ولا بد منه فهل يقدر على ان يخلق عالما ثانيا بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائتي دورة فلا بد من نعم . (فنقول) هذا العالم الذي سميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثا ، وان كان هو الاسبق ، هل امكن خلقه مع العالم الذي سميناه ثانيا وكان ينتهي الينا بالف ومائتي دورة ، وهما متساويان في مسافة الحركة وسرعتها . (فان قلتم نعم) فهو محال : اذ يستحيل ان يتساوى حركتان في السرعة والبطء ، ثم ينتهيان الى وقت واحد والاعداد متفاوتة . (وان قلتم) : ان العالم الثالث الذي ينتهي الينا بالف ومائة دورة ، بل لا بد ان يخلقه قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم العالم الثاني على العالم الاول . وسميناه الاول لانه اقرب الى وهمنا اذا ارتقينا من وقتنا اليه بالتقدير فيكون قدر امكان هو ضعف امكان آخر هو ضعف الكل . فهذا الامكان المقدر المكمم الذي بعضه اطول من البعض بمقدار معلوم لا حقيقة له إلّا الزمان. فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات الباري تعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم ، اذ العالم ليس شيئا حتى يتقدر بمقادير مختلفة . والكمية صفة فتستدعي ذا كمية ، وليس تلك الحركة والكمية إلّا الزمان الذي هو قدر الحركة . فاذن قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة هو الزمان ، فقبل العالم عندكم زمان .

الاعتراض :

ان كل هذا من عمل الوهم . واقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا

نقول : هل كان في قدرة الله ان يخلق الفلك الاعلى في سمكه اكبر مما خلقه بذراع (فان قالوا: لا) فهو تعجيز. (وان قالوا: نعم) فبذر اعين وثلاثة اذرع. وكذلك يرتقى الامر الى غير نهاية . (ونقول) في هذا اثبات بعد وراء العالم ، له مقدار وكمية . اذ الاكبر بذراعين ما كان يشغل ما يشغل الاكبر بذراع . فوراء العالم بحكمكم كمية تستدعي ذا كمية ، وهو الجسم او الخلاء . فوراء العالم خلاء او ملاء . فما الجواب عنه ؟ وكذلك هل كان الله قادرا على ان يخلق كرة العالم اصغر مما خلقه بذراع ثم بذراعين ؟ وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملاء والشغل للاحياز ، اذ الملاء المنتفي عند نقصان ذراعين اكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع ، فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقدرا (وجوابنا) في تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم ، بجوابهم في تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ، ولا فرق. (فان قيل) نحن نقول ان ما ليس بممكن فهو غير مقدور وكون العالم اكبر مما هو عليه او اصغر منه ليس بممكن ، فلا يكون مقدورا وهذا العذر باطل من ثلاثة اوجه :

احدهما . ـ ان هذا مكابرة العقل .فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم . والممتنع هو الجمع بين النفي والاثبات ، واليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم بارد فاسد .

الثاني . ـ انه اذا كان العالم على ما هو عليه ، لا يمكن ان يكون اكبر منه ولا اصغر . فوجوده على ما هو عليه واجب ، لا ممكن . والواجب مستغن عن علة . فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم .

الثالث . ـ هو ان الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله . وتقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا ، بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان

قلتم) فقد انتقل القديم من القدرة الى العجز (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكنا . فلم يكن مقدورا ، وامتناع حصول ما ليس بممكن لايدل على العجز . (وان قلتم · انه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا (قلنا) ولم يستحيل ان يكون ممتنعا في حال . كما از شيء اخذ مع احد الضدين امتنع اتصافه بالآخر ، واذا اخذ لامعه امكن اتصاف (فان قلتم) الاحوال متساوية (قيل) لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مق او اكبر منه او اصغر بمقدار ظفر ممتنعا فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا . فهذا طريق المقاومة . والتحقيق في الجواب ان ما ذكروه من تقدر الامكانات لا معنى له . وانما المسلم ان الله قديم ، قادر ، لا يمتنع عليه الفعل ابدا لو اراد . وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد إلّا ان يضيف الوهم بتلبيسه شيئا آخر .

تهافت الفلاسفة ـ الطبعة الاولى ـ المطبعة الخيرية

ص ١٤ ـ ١٥ ـ ١٦ ـ ١٧ ١٨ ـ مصر



السببية في نظر الفيلسوف الانكليزي دفيد هيوم
منقولة عن كتابه في العقل البشري .
والسببية في نظر الغزالي
منقولة عن كتابه « تهافت الفلاسفة »

Hume « Essais and Treatises on several sudjects » Millard and Kincaid. London 1758.

لنفترض انسانا ذا عقل ثاقب ونظر حاد ، ينزل الى عالمنا هذا دفعة وصدفة : فانه يشاهد الاشياء تتابع من غير انقطاع ، ويرى الحوادث يتبع بعضها بعضا ولكنه لا يقدر ان يكتشف شيئا آخر وراء ذلك . ولا يمكنه في اول الامر باعتبار ولا بنظر ان يدرك للسبب ولا للمسبب معنى : لان القوات الخاصة التي تستخدمها الطبيعة في عملها لا تظهر ابدا للحواس ، ولانه ليس من المعقول ان تستنتج من حادثين متتابعين عاينتهما مرة واحدة ان احدهما سبب ، والآخر مسبب . اذ قد يكون اقترانهما صدفة وشذوذا . وليس لديك ما يسمح لك بجزم وجود الثاني عند ظهور الاول . وباختصار لا يمكن

لذلك الرجل ان يستخدم ظنه ولا عقله في مادة ولا حادث إلّا اذا احرز على تجربة اوسع ، ولا يمكنه ان يتحقق إلّا مما كان حاضرا في حواسه او ذاكرته .

لنفترض ايضا انه حصل على تجربة اعظم ، وانه عاش في هذا العالم مدة تمكنه من مشاهدة الاشياء او الحوادث المتشابهة تقترن مع بعضها باستمرار. ما هي يا ترى نتيجة تلك التجربة ؟ فهو يجزم من اول وهلة بوجود احدها عند ظهور الآخر . ولكن تجربته لم تكسبه معرفة القوة الخفية التي تولد الاشياء بعضها عن بعض ولا يصل الى تلك النتيجة باعتبار ولا نظر ، ولكنه يكون مقيدا بذلك القيد . وان افكاره تتبع ذلك الطريق ؛ وان اعتقد اعتقادا ان لا دخل لعقلة فيه . فلا بد من مبدا آخر قد يجره الى تلك النتيجة .

وذلك المبدأ هو السنة او العادة فكلما احدث التكرار المعاد المرات العديدة لفعل او عملية واحدة استعدادا لاعادة ذلك الفعل او تلك العملية ، من غير ان يكون للنظر العقلي واعمال الروية حظ فيه ، فانا نقول دائما ان ذلك الاستعداد نتيجة العادة . ولسنا ندعى انا كشفنا عن علة ذلك الاستعداد باستعمال ذلك اللفظ ، بل اقتصرنا على بيان اصل من اصول الطبيعة البشرية ، معروف بصفة كلية وظاهر في نتائجه . وقد لا نقدر على ان نتعدى ذلك الحد في بحثنا . وقد يمكن ان يستحيل علينا اكتشاف سبب ذلك السبب . واذا كان الامر كذلك فينبغي ان نرضى به كمبدإ اصلي للنتائج المعتمدة على التجربة . فلنكتف به ... ومهما كان من الامر ، فانا نقدم هنا قضية مفهومة على الاقل ان لم تكن حقيقية ، فنقول اننا بعد ان شاهدنا الارتباط القار بين شيئين كالحرارة واللهيب مثلا او كالصلابة والثقل ، فلا باعث لاستنتاج وجود الثاني من وجود الاول إلّا العادة وكان ذلك الافتراض هو الوحيد الذي يمكننا من ان نعلم ان ما نستنتجه من مثال واحد ، وان كان مماثلا للالف تمام المماثلة . وحكم العقل لا يتغير هكذا بتغير العدد فهو يحكم على الواحد كما يحكم على الالف بل النتائج التي

يصل اليها من مشاهدة دائرة واحدة هي نفسها التي يستخلصها من مشاهدة جميع الدائرات الموجودة في العالم . وبالعكس من ذلك لا يمكن لاحد – بعد ان شاهد جسما ، احدا حركته صدمة من جسم آخر – ان يجزم ان جميع الاجسام من غير استثناء تحركها صدمة كتلك الصدمة . وجميع الاحكام المبنية على التجربة ناتجة عن العادة لا عن النظر العقلي.

العادة هي الدليل والمرشد في حياة البشر ، وهو المبدا الوحيد الذي يجعل تجربتنا صالحة لنا ، فيجعلنا نترقب في المستقبل الحوادث نفسها متسلسلة كما شاهدناها في الماضي . ولولاها لما علمنا من الامور الواقعية إلا ما كان حاضرا في ذاكرتنا او في حواسنا ، ولما تمكنا ابدا من تهيئة الاسباب لتحقيق غايتنا ، او من استخدام قوانا الطبيعية لاصابة مرامينا ، ولتعطلت جميع الاعمال وانعدم القسم الرئيسي من النظريات

Section v. – sceptical solution – p 307

اذا نظرنا الى ما حولنا من الاشياء الخارجية وتمعنا في اعمال الاسباب ، فلا نقدر ابدا ان نكتشف تلك القوة الضرورية او تلك الصفة الرابطة بين المسبب والسبب التي تجعل احدهما نتيجة حتمية للاخر . وكل ما نشاهد هو ان احدهما يتبع الاخر في الزمان . تصدم كرة كرة اخرى ، فتتحرك الثانية ، ولا تعلمنا حواسنا الخارجية بشيء يزيد على ذلك . ولا يحدث ذلك التتابع تاثيرا على ذهننا . اذن لا يوجد ولو في مثال واحد للسبب والمسبب ما يوعز بقوة ما او باقتران ضروري ، فلا يمكن لنا ابدا ان نتكهن بما سينتج عن اي جسم لاول نظرة نلقيها عليه ، ولو كان عقلنا قادرا على اكتشاف سلطان الاسباب وقواها لتنبأ بالنتائج من غير ان يفتقر احيانا الى التجربة ولتمكن من اصدار حكمه اليقيني بمجرد التفكر والاعتبار .

والحقيقة هي اننا لم نشاهد في صفات المادة ما يظهر سلطانا كهذا ، ولا قوة

(١٤)

كذلك القوة، او ما يسمح لنا ان نتخيل ان تلك الصفات تنتج شيئا من الاشياء، او تكون متبوعة بامر يمكن لنا ان نسميه نتيجة. الجسمية والامتداد والحركة صفات تامة في ذاتها لا تدل على حادث آخر ينتج عنها. مناظر العالم في تغير مستمر والاجسام تتابع من غير انقطاع، ولكن القوة المسيرة لهذا الدولاب خفية لا تظهر ولا تنكشف في صفة من صفات الاجسام، نعم ان الحرارة لا تنفصل عن لهيب النار في الواقع. ولكن هل يمكن لنا ان نفترض او ان نتخيل ما يربط بينهما؟ فمن المستحيل اذن ان تتولد فكرة القوة من مشاهدة عمل واحد لجسم من الاجسام. لانه لا يوجد لجسم يمكن اعتباره اصلا لتلك الفكرة

... اذا شاهدنا بعض انواع الحوادث دائمامقترنة مع بعضها في جميع الحالات نتكهن من غير تردد باحدهما عند ظهور الاخر ونستعمل ذلك النوع من النظر والاعتبار الذي يمكننا وحده من تحقق امور الواقع او الوجود. فنسمي احدهما سببا والآخر مسببا ونفترض رابطة تربط بينهما اي قوة في احدهما يكون بمقتضاها الثاني حتميا ويعمل عمله هذا حسب يقين لا يخامره شك وضرورة واجبة لا تحتمل ريبا ولاجوازا.

يظهر اذن ان فكرة الارتباط الضروري بين الحوادث تتولد عن امثلة متعددة لامر واحد. تكون تلك الحوادث مرتبطة ارتباطا قارا فيها مهما حصل. ولا يمكن بحال ان تتولد تلك الفكرة عن مثال واحد من تلك الامثلة مهما قلب ومن اي جهة نظر اليه. ولكن تلك الامثلة متماثلة تماما فلا يوجد في احداها شيء مختلف عما في تعددها إلا ان العقل عند مشاهدة تكرار الامثلة نفسها يندفع بالعادة عند حضور الحادث الاول الى ترقب الحادث التابع له والاعتقاد في انه سيكون وسيوجد. فتلك الرابطة التي نشعر بها وذلك التنقل العادي الذي يتنقل به الخيال من شيء سابق الى ما يتبعه عادة هو الاحساس والتاثير المكون فينا فكرة القوة او الارتباط الضروري.

وليس في هذا الامر غير ذلك. تمعن في الموضوع من جميع النواحي فلن تجد مصدرا

آخر لتلك الفكرة . وما قررناه هو الفرق الوحيد بين المثال الواحد الذي لا يمكن ان نستخلص منه بحال فكرة الرابطة السببية والامثلة المتعددة المتماثلة التي توعز الينا بتلك الفكرة . عندما يشاهد الانسان تنقل الحركة الناتج عن صدمة تصادم كرتين في لعبة الصولجان المنزلي (البليار) . فلا يمكن له ان يجزم ان احد الحوادث يرتبط مع الاخر . وله ان يقول انه مقارن له . ثم بعد مشاهدة امثلة متعددة من ذلك النوع يجزم بانهما مرتبطان . فما هو التغيير الذي وقع فتولدت عنه تلك الفكرة الجديدة اعني فكرة الرابطة ؟ لم يحدث شيء إلّا انه صار يشعر ان تلك الحوادث مرتبطة في مخيلته حتى اصبح في امكانه التنبؤ بوجود احد تلك الحوادث عند ظهور الاخر . فإذا قلنا ان احد الاشياء مرتبط بآخر فانا نعني انهما ارتبطا في ذهننا ، ونستنتج من ذلك ان وجود احدهما دليل على وجود الآخر . وهي نتيجة غريبة لامحالة تظهر واضحة جلية رغم غرابتها...

لاشك ان اعظم نسبة بين الاشياء يهمنا الاطلاع عليها هي النسبة بين السبب والمسبب ، اذ يعتمد عليها جميع نظرنا واعتباراتنا المتعلقة بالواقع والوجود ، وبها فقط نتحقق من الاشياء المحجوبة عن حواسنا ، وحافظتنا ، والمنفعة القريبة التي نستخلصها من جميع علومنا هي ان نتعلم كيف نسيطر ونسير حوادث المستقبل حسب اسبابها . وان افكارنا وابحاثنا لتشتغل في كل لحظة بتلك الرابطة . ولكن نقص ما نتصوره من الافكار الخاصة بها يجعل من المستحيل ان نعرفها وان نحددها من غير ان نفتقر الى امور اجنبية عنها . ان الاشياء المماثلة مرتبطة بأشياء اخرى مماثلة ايضا لبعضها . تحقق التجربة لنا ذلك فتسهل علينا تحديدها فنقول : السبب امر متبوع بامر آخر حتى ان كل امر مماثل للاول الا وهو متبوع بامر مماثل للثاني اوبعبارة اخرى اولم يوجد الامر الاول لما وجد ابدا الامر الثاني .. فمشاهدة السبب تؤدي بالعقل الى المسبب طبق العادة التي اعتادها . وان ذلك ما تعلمنا به التجربة ايضا . واعتمادا على هذه التجربة نقول: السبب امر متبوع بآخر فصرنا نفكر دائما في الثاني اذا شاهدنا ظهور الاول.

حكمهم (اي الفلاسفة) بان هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب . واثر هذا الخلاف يظهر في جميع الطبيعيات ...

تهافت الفلاسفة ص ٦٤ ـ المطبعة الخيرية ١٣١٩

مسئلة . ـ الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا : وما يعتقد مسببا : ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا اثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع والاكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجزالرقبة والشفاء وشرب الدواء ، واسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا ، الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف وان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه ، غير قابل للفرق . بل في المقدور خلق الشبع دون الاكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة وهلم جرا الى جميع المقترنات. وانكر الفلاسفة امكانه ، وادعوا استحالته (والنظر في هذه الامور الخارجة عن الحصر يطول) . فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقاة النار . فانا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار . وهم ينكرون جوازه (والكلام في المسئلة) ثلاث مقامات :

المقام الاول ـ أن يدعي الخصم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط ، وهو فاعل

بالطبع لا بالاختيار . فلا يمكنه الكف عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له .
وهذا ما ننكره . بل نقول : فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في اجزائه وجعله حراقا ورمادا هو الله تعالى ، اما بواسطة الملائكة او بغير واسطة . فاما النار فهي جماد لا فعل لها . (فما الدليل) على انها الفاعل وليس لهم دليل إلّا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار . والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به ، وانه لا علة سواه . اذ لا خلاف ان ايجاد الروح ، والقوى المدركة ، والمحركة في نطفة الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، ولا ان الاب فاعل ابنه بايداع النطفة في الرحم ، ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه . ومعلوم انها موجودة عنده . ولم نقل انها به ، بل وجودها من جهة الاول اما بغير واسطة . واما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الامور الحادثة .
وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع والكلام معهم . فقد تبين ان الموجود عند الشيء لا يدل على انه موجود به (بل نبين) هذا بمثال : وهو ان الاكمه لو كان في عينه غشاوة ، ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار ، ولو انكشفت الغشاوة عن عينه نهارا وفتح اجفانه ، فراى الالوان ، ظن ان الادراك الحاصل في عينه بصورة الالوان ، فاعله فتح البصر ، وانه مهما كان بصره سليما ومفتوحا والحجاب مرتفعا والشخص المقابل متلونا ، فيلزم لا محالة ان يبصر . ولا يعقل انه لا يبصر حتى اذا غربت الشمس واظلم الهواء ، علم ان نور الشمس هو السبب في انطباع الالوان في بصره . فمن اين يا من الخصم ان يكون المبادى للوجود علل واسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينهما ، إلّا انها ثابتة ليست تنعدم ولا هي اجسام متحركة فتغيب ، ولو انعدمت او غابت لادركنا التفرقة . وفهمنا ان ثم سببا وراء ما شاهدناه . وهذا لا مخرج منه على قياس اصلهم . ولهذا اتفق

محتوقهم على ان هذه الاعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الاجسام وعلى الجملة عند اختلاف نسبها، انما تفيض من عند واهب الصور... وانما طلوع الشمس والحدقة السليمة والجسم المتلون معدات ومهيئات لقبول هذه الصورة.

المقام الثاني مع من يسلم ان هذه الحوادث تفيض من مبـادي الحوادث. ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الاسباب المشاهدة الحاضرة، إلّا ان تلك المبادي ايضا تصدر الاشياء منها باللزوم والطبع. لا على سبيل التروى والاختيـار، كصدور النور من الشمس، وانما افترقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها. فان الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده ويستضيء به موضع آخر، والمدر لا يقبل، والهواء لا يمنع نفوذ نوره، والحجر يمنع. وبعض الاشياء تلين بالشمس وبعضها يتصلب، وبعضها يبيض كثوب القصار وبعضها يسود كوجهه.

والمبدأ واحد والآثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحل. فكذا مبادي الوجود فياضة بما هو صادر منها لا منع عندها ولا بخل. وانما التقصير من القوابـل. واذا كان كذلك فمهما فرضنا النار بصفتها وفرضنا قطنتين متماثلتين لاقبال النار على وتيرة واحدة، فكيف يتصور ان تحترق احداهما دون الاخرى وليس ثم اختيار...

لا نسلم ان المبادي ليست تفعل بالاختيار، وان الله لا يفعل بالارادة...

واذا ثبت ان الفاعل يخلق الاحتراق بارادته عند ملاقاة القطنة النـار. أمكن في العقل ان لا يخلق مع وجود الملاقاة. (فان قيل) فهذا يجر الى ارتكاب محالات شنيعة فانه اذا انكر لزوم المسببات عن اسبابها، واضيف الى ارادة مخترعها، ولم يكن للارادة ايضا منهج مخصوص متعين، بل امكن تفننه وتنوعه، فليجوز كل واحد منـا ان يكون بين يديه سباع ضارية، ونيران مشتعلة، وجبال راسية، واعداء مستعدة بالاسلحة لقتله، وهو لا يراها، لان الله تعالى ليس يخلق الرؤية له. ومن وضـع

كتابا في بيته ، فليجوز ان يكون انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما امرد عاقلا متصرفا ، او انقلب حيوانا ، او لو ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا ، او ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا ، وانقلاب الحجر ذهبا ، والذهب حجرا . واذا سئل عن شيء من هذا فينبغي ان يقول لا ادري ما في البيت الآن وانما القدر الذي اعلمه اني تركت في البيت كتابا ولعله الآن فرس وقد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه ؛ او اني تركت في البيت جرة من الماء ، ولعلها انقلبت شجرة تفاح ، فان الله تعالى قادر على كل شيء وليس من ضرورة الفرس ان يخلق من النطفة ، ولا من ضرورة الشجرة ان تخلق من البذر ، بل ليس من ضرورتها ان تخلق من شيء . فلعله خلق اشياء لم يكن لها وجود من قبل . بل اذا نظر الى انسان لم يره إلّا الآن وقيل له : هل هذا مولود ؟ فليتردد وليقل : يحتمل ان يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب إنسانا ، وهو ذلك الانسان . فان الله تعالى قادر على كل شيء ممكن ، فلا بد من التردد فيه . وهذا فن يتسع المجال في تصويره وهذا القدر كاف فيه .

والجواب : ان نقول ان ثبت ان الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للانسان علم بعدم كونه ، لزم هذه المحالات . ونحن لا نشك في هذه الصور التي اوردتموها ؛ فان الله تعالى خلق لنا علما بان هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة ، يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع واستمرار العادة بها مرة بعد اخرى ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه ...

... فان قيل فنحن نساعدكم على ان كل ممكن مقدور لله تعالى ، وانتم تساعدون على ان كل محال فليس بمقدور . ومن الاشياء ما يعرف استحالته ، ومنها ما يعرف امكانه ، ومنها ما يقف العقل عنده فلا يقضي فيه باستحالة ولا امكان . فالآن ما حد المحال عندكم فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد ، فقولوا ان كل شيئين ليس هذا

ذلك ولاذاك هذا فلا يستدعي وجود احدهما وجود الاخر... وينبغي ان يقدر على قلب الاجناس فيقلب الجوهر عرضا. ويقلب العلم قدرة، والسواد بياضا، والصوت رائحة، كما اقتدر على قلب الجماد حيوانا والحجر ذهبا ويلزم عليه ايضا من المحالات مالاحصر له.

والجواب: ان المحال غير مقدور عليه والمحال اثبات الشيء مع نفيه، او اثبات الاخص مع نفى الاعم، او اثبات الاثنين مع نفي الواحد. وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال. وما ليس بمحال فهو مقدور. اما الجمع بين السواد والبياض بمحال لانا نفهم من اثبات صورة السواد في المحل نفي ماهية البياض ووجود السواد. فاذا صار نفي مفهوما من اثبات السواد، كان اثبات البياض مع نفيه محالا. وانما لا يجوز كون الشخص في مكانين لانا نفهم من كونه في البيت، عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غيره. وكذلك يفهم من الارادة طلب معلوم، فان فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة، وكان فيه نفي ما فهمناه. والجماد يستحيل ان يخلق فيه العلم لانا نفهم من الجماد مالا يدرك، فان خلق فيه ادراك فتسميته الجماد علما ولا يدرك به شيئا محال. فهذا وجه استحالته. اما قلب الاجناس (فقد قال بعض المتكلمين انه مقدور لله تعالى) فنقول مصير الشيء شيئا آخر غير معقول. لان السواد اذا انقلب قدرة مثلا فالسواد باق ام لا؟ فان كان معدوما فلم ينقلب بل عدم ذلك ووجد غيره. وان كان موجودا مع القدرة فلم ينقلب ولكن انضاف اليه غيره. وان بقي السواد والقدرة معدومة فهي ينقلب بل نفي على ما هو عليه. واذا قلنا نقلب الدم منيا اردنا به ان تلك المادة بعينها خلعت صورتها ولبست صورة اخرى فرجع الحاصل الى ان صورة عدمت وصورة حدثت وثم مادة قائمة تعاقب عليه الصورتان. فاذا قلنا انقلب الماء هواء بالتسخين، اردنا به ان المادة القابلة الصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبلت صورة اخرى. فالمادة مشتركة والصورة متغيرة...

تهافت الفلاسفة ص ٦٤-٦٥-٦٦-٦٧-٩٦- المطبعة الخيرية ١٣١٩ طبعة اولى

علم المكاشفة

الالهـــــام

المعرفة ادراك قبل كل شيء؛ وما الفهم إلّا ضرب من الادراك كما بيناه عند الحديث عن الاعتبار. وفي جميع حالات القلب عند الادراك نشعر أن نورا غمر انفسنا فتضحت الحقيقة وفهمناها نهما يزداد اليقين فيها كلما كانت اقرب الى الاوليات العقلية. ولما دققنا نقدنا للعقل البشري، رأينا ان مادة العلم كلهـا مستقاة من التجربة الحسية. وان العقل يتصرف في تلك المادة حسب قانون خـاص به؛ فيركب، ويفصل ويجمع، ويفرق. وما التصور العقلي إلّا نتيجة ذلك التركيب والتفصيل، بل هو حركـة ذهننا نفسها. وقد رأينا ايضا ان الادرك الحسي متعلق بالاشخاص والافراد لا يتجاوزها. فهو يدرك هذا اللون بعينه، وهذا الشكل وهذه

الرائحة بل يدرك الحس شجرة البرتقال هذه التي يشاهد شكلها الخاص بها وألوانها ورائحتها . وهذه الدار ، وهذا الطفل المعين الموجود امام عيني الناظر .

اما العقل فلا يدرك الاعيان اصلا . بل يجرد بعض الصفات ويعممها على افراد جنس كامل ؛ ولا يتصرف إلّا في المعاني الكلية . ولكن العقل لا يصل إلّا للتعرف بما اتي به الحس ، فلا يجاوزه ابدا . وهو منقاد لقانون خاص به مسيطر عليه . فما يدريك ان الوجود الحقيقي هو ما ياتي به الحس . وان الحقيقة تابعة ايضا لذلك القانون العقلي الخاص بالبشر ، وقد يعتري الانسان الشك في الاوليات العقلية كما اعتراه الشك في الحاكم الحسي . وكيف يعتمد على العقل في معرفة الحقيقة والعقل لا يأتي إلّا بحقائق جزئية مستقاة من علم الحس . والانسان متعطش لادراك الحقيقة المطلقة . والعقل مقيد بالحس في جميع معلوماته ، وبقوانينه التي لا يتجاوزها إلّا وانعدم . استولت الحيرة على نفس الغزالي ووقف شاكا عندما وصل الى هذا الحد إذ لم يتمكن من اقامة دليل : لان الادلة كلها مقامة على الاوليات العقلية وقد وصل الشك الى تلك الاوليات نفسها .

« قالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقا بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني . ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ؟ فلعل وراء ادراك العقل حاكما آخر ، إذا تجلى ، كذب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه . وعدم تجلي ذلك الادراك لا يدل على استحالته . فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلا ، وأيدت اشكالها بالمنام وقالت : اما تراك تعتقد في النوم أمورا وتتخيل احوالا وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولا تشك في تلك الحالة فيها . ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟ فبم تأمن ان يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس

او عقل هو حق بالاضافة الى حالتك التي انت فيها لكن يمكن ان تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك نوما بالاضافة اليها ! فاذا وردت تلك الحالة تيقنت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها . ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية انها حالتهم : إذ يزعمون انهم يشاهدون في احوالهم التي لهم إذا غاصوا في انفسهم وغابوا عن حواسهم ، احوالا لا توافق هذه المعقولات . ولعل تلك الحالة هي الموت اذ قال رسول الله (ص) : « الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة الى الآخرة . فاذا مات ظهرت له الاشياء على خلاف ما يشاهد الآن و يقال له عند ذلك : « وكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » فلما خطرت لي هذه الخواطر ، وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر اذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ولم يمكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الاولية . فاذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل . فاعضل هذا الداء . ودام قريبا من شهرين انا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال .

لو لم يكن للبشر طريق للمعرفة غير الحس والعقل . لاقتصرت معلوماته على ما في عالمنا هذا ، الذي لا ندرك شيئا منه إلّا اذا اثر على حواسنا بنوع من التأثير ، ولاستحالت معرفة الحقيقة المطلقة . ولبقينا كالساجين المقيدين باغلال لا تنكسر أبدا ، في ظلام مبين ، لا ندري مصدرنا ولا مصيرنا ولا معنى وجودنا . يقول لنا الغزالي ان لا وجب لليأس ، اذ نجد في نفسنا نوعين من الادراك مختلفين . وما الادراك العقلي المرتبط بالحس إلّا الطريق الادنى التي نستفيد منها التحصيل على مصالحنا في الحياة الدنيا . اما الطريق الثانية فهي الموصلة الى المعرفة الكاملة والحقيقة المطلقة : وذلك هو الالهام « اعلم ان العلوم التي ليست ضرورية ، وانما تحصل في الغالب في بعض الاحوال تختلف الحال في حصولها . فتارة تهجم على القلب كانه القي فيه من حيث لايدري ؛ وتارة تكتسب

بطريق الاستدلال والتعلم. فالذي يحصل لابطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى الهاما. والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا (٢) »

وكان طريق الالهام موصدة في وجه اكثر الناس: فشكوا في وجودها. ثم تجاوزوا الشك فجزموا بانها من خيالات الصوفية ؛ اذ لا دليل قاطع على وجودها عند جميع البشر؛ والدليل لا يكون الاعقليا والالهام مجاوزة العقل. فقرب الغزالي فهمه فشبهه بالذوق « وان اردت مثالا مما نشاهده من جملة خواص بعض البشر، فانظر الى ذوق الشعر كيف يختص به قوم من الناس. وهو نوع ادراك . ويحرم منه بعضهم حتى لا تتميز عندهم الالحان الموزونة من الرجفة وانظر كيف عظمت قوة الذوق في آخرين حتى استخرجوا منها الموسيقى والاغاني وصنوف الدستانات التي منها المحزن ومنها المطرب، ومنها المنوم، ومنها المبكي، ومنها المجنن.ومنها القاتل ومنها الموجب للغشي. وانما تقوى هذه الاثار فيمن له اصل الذوق؛ واما العاطل عن خاصية الذوق؛ فانه يشارك في سماع الصوت، وتضعف فيه هذه الاثار،وهو يتعجب من صاحب الوجد والغشي. ولو اجتمع العلماء كلهم من ارباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه . فهذا مثال في امر خسيس لانه قريب الى فهمك.فقس به الذوق الخاص النبوي، واجتهد في ان تصير من اهل الذوق بشيء من تلك الروح...(٣) »

كان الانسان لم يخلق إلا ليعلم : وقد ظهر عجز العقل، المقيد بقيود لانقطاع عن ادراك الاشياء في كنهها وذاتها ؛ ووجد البشر طريقا اوسع، لايتقيد بقانون ولا شرط؛ يسير فيه نحو معرفة ذات الوجود، اي الحقائق السرمدية.فسلك بعض الناس تلك الطريق؛ وتفاوتوا في درجاتهم.ولم يستخدموا العقل واعتباره ، ولم يفتقروا الى علوم نظرية. بل خالفوا العلماء . فاخذوا يتعمقون في نفوسهم ، شيئا فشيئا ، ويزيحون العراقيل حتى صفت نفوسهم ، فظهرت لهم الحقيقة، وتلألأت الانوار

وتعرفوا بالله . وقد حدد الغزالي علم المكاشفة بتدقيقه المعهود فقال : « يرى بعضهم ان منتهى معرفة الله عز وجل الاعتراف بالعجز عن معرفته (١) . وبعضهم يدعي امورا عظيمة في المعرفة بالله عز وجل . وبعضهم يقول : حد معرفة الله عز وجل ما انتهى اليه اعتقاد جميع العوام ، وهو انه موجود عالم قادر سميع بصير متكلم . فنعني بعلم المكاشفة ان يرتفع الغطاء حتى تتضح له جلية الحق في هذه الامور ايضاحا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه . وهذا ممكن في جوهر الانسان ، لولا ان مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثها بقاذورات الدنيا . وانما نعني بعلم طريق الآخرة العلم بكيفية تصقيل هذه المرآة عن هذه الخبائث التي هي الحجاب عن الله سبحانه وتعالى ، وعن معرفة صفاته وافعاله . وانما تصفيتها تطهيرها بالكف عن الشهوات والاقتداء بالانبياء صلوات الله وسلامه عليهم ، في جميع احوالهم . فبقدر ما ينجلي من القلب ويحاذي به شطر الحق ، يتلألأ فيه حقائقه . ولا سبيل اليه إلّا بالرياضة التي يأتي تفصيلها في موضعها (٤) » .

فاذا صفا قلب الانسان ، استعد لقبول الابدية ، أي للكمال البشري ؛ اذ لم يخلق إلّا ليعلم كما قلنا . ولكن الاستعداد وحده لا يكفي لادراكها ، بل الله وحده بمحض منه وكرمه يكشف عن بصيرة خلقه : « يتفاوت الخلق فيها بكثرة المعلومات وقلتها وبشرف المعلومات وخستها ، وبطريق تحصيلها ؛ اذ تحصل لبعض القلوب بالهام الهي ، على سبيل المبادأة والمكاشفة ، ولبعضهم بتعلم واكتساب ، وقد يكون سريع الحصول وقد يكون بطيء الحصول . وفي هذا المقام تتباين منازل العلماء والحكماء والانبياء والاولياء . فدرجات الترقي فيه غير محصورة : اذ معلومات الله سبحانه لا نهاية لها . واقصى الرتب رتبة النبي الذي تنكشف له الحقائق او اكثرها من غير اكتساب وتكلف ، بل بكشف الهي في اسرع وقت . وبهذه السعادة يقرب العبد من الله تعالى

قربا بالمعنى والحقيقة والصفة ، لا بالمكان والمسافة . ومراقي هذه التدرجات هي منازل السائرين الى الله تعالى ؛ ولا حصر لتلك المنازل . وانما يعرف كل سالك منزله الذي بلغه في سلوكه ، فيعرفه ويعرف ما خلفه من المنازل . فاما ما بين يديه ، فلا يحيط بحقيقته علما. لكن قد يصدق به ايمانا بالغيب كما انا نؤمن بالنبوة والنبي ، ونصدق بوجوده . ولكن لا يعرف حقيقة النبوة إلّا النبيء وكما لا يعرف الجنين حال الطفل ولا الطفل حال المميز . وما يفتح له من العلوم الضرورية ، ولا المميز حال العاقل وما اكتسبه من العلوم النظرية ، فكذلك لا يعرف العاقل ما افتتح الله على اوليائه وانبيائه من مزايا لطفه ورحمته « ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها » وهذه الرحمة مبذولة بحكم الجود والكرم من الله سبحانه وتعالى . غير مضنون بها على احد؛ ولكن انما تظهر في القلوب المتعرضة لنفحات رحمة الله تعالى ... ان انوار العلوم لم تحتجب عن القلوب ، لبخل ومنع من جهة المنعم تعالى عن البخل والمنع علوا كبيرا ، ولكن حجبت لخبث وكدورة وشغل من جهة القلوب ، فان القلوب كالاواني ، فما دامت ممتلئة بالماء لا يدخلها الهواء . فالقلوب المشغوفة بغير الله لا تدخلها المعرفة بجلال الله تعالى .

واليه الاشارة بقوله (صلعم) : لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم نظروا الى ملكوت السماء؛ ومن هذه الجملة يتبين ان خاصية الانسان العلم والحكمة واشرف انواع العلم هو العلم بالله وصفاته وافعاله . فيه كمال الانسان وفي كماله سعادته وصلاحه ، بجوار حضرة الجلال والكمال فالبدن مركب للنفس والنفس محل للعلم والعلم مقصود الانسان وخاصيته التي لاجلها خلق . وكما ان الفرس يشارك الحمار في قوة الحمل ويختص عنه بخاصية الكر والفر وحسن الهيئة ؛ فيكون الفرس مخلوقا لاجل تلك الخاصية ، فان تعطلت منه نزل الى حضيض رتبة الحمار

وكذلك الانسان، يشارك الحمار والفرس في امور ويفارقهما في امور هي خاصيته . وتلك الخاصية من صفات الملائكة المقربين من رب العالمين . والانسان على رتبة بين البهائم والملائكة ؛ فان الانسان من حيث يتغذى وينسل فنبات ، ومن حيث صورته وقامته فكالصورة المنقوشة على الحائط ؛ وانما خاصيته معرفة حقائق الاشياء. فمن استعمل جميع اعضائه وقواه على وجه الاستعانة بها على العلم والعمل ، فقد تشبه بالملائكة ، فحقيق بان يلحق بهم وجدير بان يسمى ملكا وربانيا... (٥) » .

لقد اقترب الغزالي في نظريته من افلاطون. يقول الفيلسوف اليوناني ان للبشر نوعين من الادراك. فالنوع الاول موجود عند جميع البشر؛ وهو ما يسميه بالتصور . يستقي جميع معلوماته من الحس ولا يتجاوز ابدا تلك المعلومات ثم يرتقي الادراك البشري، ويفارق عالم الحس اصلا، ويدخل الى عالم الوجود الحقيقي، عالم الارواح الابدية القارة. اذ الاشياء المدركة بالحس مجرد صور او صدى او انعكاسات من الموجودات الحقيقية الروحانية . وقد راينا ذلك واضحا في حديث افلاطون عن رجال كهفه ، الذين يشاهدون اشباح الموجودات لا الموجودات نفسها. ثم يزيد الادراك البشري صعود او علوا فيرتقي من الحقائق المعنوية الموجودة الى الخير الاعم وهو واهب كل وجود وكل معرفة وهو الواحد الاحد :

« س : ــ وبهذا القياس نفسه افهم حال النفس كما ياتي : متى اتجهت نحو موضوع سطعت عليه انوار الحقيقة والوجود الحقيقي ، ادركت ذلك الموضوع بفعل الذهن ، ففهمته وبرهنت بذلك على ان فيها ادراكا،على انها اذا اتجهت نحو ما اكتنف بالظلام موضوعات ــ عالم الولادة والموت ــ استقرت على قمة التصور بضعف بصرها ، وكان تصورها مترددا متقلقلا فكانها فقدت قوة الادراك ؟ غ : ــ حقيق انها كذلك .

س : ــ فهذه القوة التي تهب للموضوعات ما فيها من معرفة يقينية فتجعلها معروفة

وتهب لعارفها قوة الادراك ، هي ما يجب اعتباره « صورة الخير » الجوهرية ويجب ان نحسبها اصل العلم والحقيقة ، على قدر ما يتاح ادراك الحقيقة. ومع ان المعرفة والحقيقة كلتيهما جميلة جدا فمن الصواب ان تحكم ان الخير شيء ممتاز عنهما ويفوقهما جمالا. وكما في حال المشابهة هكذا هنا ، من الصواب حسبان النور والبصر مماثلين الشمس ولكنه من الخطاء حسبانهما والشمس شيئا واحدا. كذلك العلم والحقيقة فان من الصواب حسبانهما مثل الخير، ولكن من الخطا اعتبار احدهما الخير نفسه ، لان قيمة الخير اسمى منهما جدا.

غ : ـ الذي يشتمل على مالا يوصف من معاني الجمال، واذا كان ليس اصل العلم والحقيقة فقط بل يفوقهما جمالا. فلا اظن انك تعني به « اللذة » ـ السرور

س:ـ صه. لا كلمة واحدة من هذا النحو. فالاجدر بك ان تفحص الايضاح بالطريقة التالية . غ : ـ ارني كيف؟

س : ـ اظن انك تسلم ان الشمس تهب للمرئيات حيويتها ونماءها وغذاءها لا ظهورها فقط . مع انها هي نفسها غير متصفة بالحياة .

غ : ـ مؤكد انها غير متصفة بالحياة .

س : ـ فسلم اذا ان مواضيع المعرفة بالقياس نفسه تستمد من « الخير الاعظم » يقينية وجودها وجوهريته لا معروفيتها فقط . مع ان « الخير » نفسه اسمى من ان يوجد مع الوجود الحقيقي . بل هو يفوقه فعلا قوة وسموا ... »

وتلك النظرية نفسها هي التي نجدها عند الغزالي. وكأن الفيلسوف اليوناني اهتدى بعقله الى الحقيقة. فيقول الغزالي : ان الله وحده هو واهب الوجود ، وان اللوح المحفوظ هو العالم الروحاني ، الذي نجد صورته منعكسة في عالمنا هذا . فكادت تكون الاشياء كلها في عالمنا هذا ظلالا أفلاطونية ، واشباحا خيالية ، لا وجود لها حقيقي.

وكأن العقل الاعظم اي الادراك في كنهه سابق لوجود الاشياء ذاتها بل كأنه مصدرها في كلام الغزالي في ميزان العمل كلام احد تلامذة افلاطون . اي كلام اعظم فيلسوف يوناني اسكندري فلوتين (لغة في فلطين Plotin) فيقول : « اول ما خلق الله العقل فقال له : أقبل . فاقبل ثم قال له : ادبر . فادبر . ثم قال : وعزتي وجلالي ! ما خلقت خلقا اكرم علي منك . بك آخذ . وبك اعطي . وبك اثيب . وبك اعاقب . » وقد نسب هذا الكلام الى النبي صلى الله عليه وسلم . ثم زاد الغزالي قائلا : « وهذا العقل الذي يدرك به الانسان الاشياء تجري من العقل الاول الذي خلق الله عز وجل مجرى النور من الشمس . فان هذه العقول بالاضافة الى الاشخاص ، وذلك مطلق من غير اضافة (٦) » .

للمعرفة بابان :

اعلم ان عجائب القلب خارجة عن مدركات الحواس لان القلب ايضا خارج عن ادراك الحس . وما ليس مدركا بالحواس تضعف الافهام عن دركه الا بمثال محسوس . ونحن نقرب ذلك الى الافهام الضعيفة بمثالين :

احدهما انه لو فرضنا حوضا محفورا في الارض ، احتمل ان يساق اليه الماء من فوقه بانهار تفتح فيه ، ويحتمل ان يحفر اسفل الحوض ، ويرفع منه التراب ، الى ان يقرب من مستقر الماء الصافي ، فينفجر الماء من اسفل الحوض . ويكون ذلك الماء اصفى وادوم . وقد يكون اغزر واكثر . فذلك القلب مثل الحوض والعلم مثل الماء وتكون الحواس الخمس مثل الانهار وقد يمكن ان تساق العلوم الى القلب بواسطة انهار الحواس ، والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلىء علما ، ويمكن ان تسد هذه الانهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ، ويعمد الى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه ، حتى يتفجر ينابيع العلم من داخله . فان قلت : فكيف يتفجر العلم

من ذات القلب ، وهو خال عنه ، فاعلم أن هذا من عجائب اسرار القلب ، بل القدر الذي يمكن ذكره أن حقائق الاشياء مستورة في اللوح المحفوظ ؛ بل في قلوب الملائكة المقربين . فكما ان المهندس يصور ابنية الدار في بياض ، ثم يخرجها الى الوجـود على وفق تلك النسخة ، فكذلك فاطر السموات والارض ، كتب نسخة العـالم من اوله الى آخره في اللوح المحفوظ ، ثم اخرجه الى الوجود على وفق تلك النسخة . والعالم الذي خرج الى الوجود بصورته ، تتأدى منه صورة اخرى الى الحس والخيال فان من ينظر الى السماء ، والارض ؛ ثم يغض بصره يرى صورة السماء والارض في خياله ، حتى كـأنه ينظر اليها . ولو انعدمت السماء والارض ، وبقي هو في نفسه ، لوجد صورة السماء والارض في نفسه ، كأنه يشاهدهما وينظر اليهما . ثم يتـأدى من خياله اثر الى القلب ، فيحصل فيه حقائق الاشياء ، التي دخلت في الحس والخيال والحاصل في القلب موافق للعالم الموجود في نفسه، خارجا من خيال الانسان وقلبه . والعالم الموجود موافق للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ ، وهو سابق على وجوده الجسماني ، ويتبعه وجوده الحقيقي ، وجوده العقلي ، اعني وجود صورته في القلب وبعض هذه الموجودات روحانية ، وبعضها جسمانية ، فالروحانية بعضها اشد روحانية من البعض . وهذا اللطف من الحكمة الالهية ؛ اذ جعل حدقتك على صغر حجمهـا بحيث ينطبع فيها صورة العالم والسماوات والارض، على اتساع اكنافهما . ثم يسري من وجودهما في الحس وجود الى الخيال ، ثم منه وجود في القلب . فانك أبـدا لا تدرك إلّا ما هو واصل اليك فلو لم يجعل للعالم كله مثالا في ذاتك لما كان لك خبر مما يباين ذاتك . . . (٧)

القلب يتصور ان يحصل فيه حقيقة العالم وصورته تارة من الحـواس ، وتارة من اللوح المحفوظ . كما ان العين يتصور ان يحصل فيها صورة الشمس تارة من

النظر اليها ، وتارة من النظر الى الماء الذي يقابل الشمس ويحكـي صورتها . فمهما ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ ، رأى الاشياء فيه وتفجر اليه العلم منه ؛ فاستغنى عن الاقتباس من داخل الحواس . فيكون ذلك كتفجر الماء من عمق الارض ومهما اقبل على الخيالات الحاصلة من المحسوسات ، كان ذلك حجابا له عن مطالعة اللوح المحفوظ كما ان الماء اذا اجتمع في الانهـار منع ذلك من التفجر في الارض . وكما ان من نظر الى المـاء الـذي يحكي صورة الشمس . فاذا للقلب بابـان : باب مفتـوح الى عـالم الملكوت ، وهو اللـوح المحفوظ وعـالم الملائكة ؛ وباب مفتـوح الى الحـواس الخمس المتمسكة بعـالم الملك والشهـادة ، وعالم الشهادة والملك ايضا يحاكي عالم الملكوت نوعا من المحاكاة . فاما انفتاح باب القلب الى الاقتباس من الحواس ، فلا يخفى عليك ؛ واما انفتاح بابه الداخل الى عالم الملكوت ومطالعة اللوح المحفوظ ، فتعلمه علما يقينيا بالتأمل من عجائب الرؤيـا ، واطلاع القلب في النوم على ما سيكون في المستقبل ، اوكان في الماضي من غير اقتباس من جهة الحواس ، وانما ينفتح ذلك الباب لمن انفرد بذكر الله تعـالى ... (٨) .

... لو وزن نور الشمس بنور السرج كلها لرجح ، فإيمان آحاد العوام نوره مثل نور السراج ؛ وبعضهم نوره كـنور الشمع ؛ وايمان الصديقين نوره كنور القمر والنجوم ؛ وإيمان الانبياء كالشمس . وكما ينكشف في نور الشمس صورة الـآفاق مع اتساع اقطارها ، ولا ينكشف في نور السراج إلّا زاوية ضيقة من البيت ، فكذلك تفاوت انشراح الصدر بالمعارف وانكشاف سعة الملكوت لقلوب العارفين ... (٩) .

النبوّة

يتجاوز ادراك النبي العقل . اذ يكشف له عن الحقائق الابدية القارة ، فيطلع على اللوح المحفوظ ، وعالم الملكوت . ويصير مقربا من الله فيعلم ما خفي عن بقية

البشر ويتحرر من قيود الحس ثم من قيود العقل وينغمس في نفسه انغماسا كليا حتى تتلألأ الانوار فتغمره وتداخل جميع زوايا نفسه وتزيح كل غموض وكل ظلام. فيعلم العلم اليقيني،ويتخلص من الحيرة البشرية والشكوك المسايرة لعمل العقل، ويشاهد ما لاعين رأت ولا خطر على قلب بشر؛ ويطلعه الله بمطالعة اللوح المحفوظ على غيب السماوات (١٠)» ووراء العقل طور آخر تفتح فيه عين اخرى يبصر بها الغيب وما سيكون من المستقبل وامور اخر، العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن ادراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز. وكما ان المميز لو عرض عليه مدركات العقل لاباها واستبعدها ، فكذلك بعض العقلاء ابوا مدركات النبوة واستبعدوها . وذلك عين الجهل اذ لا مستند لهم إلّا انه طور لم يبلغه ولم يوجد في حقه، فيظن انه غير موجود في نفسه . والاكمه لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الالوان والاشكال وحكى له ذلك ابتداء لم يعلمها ولم يقربها.وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه ان اعطاهم انموذجا من خاصية النبوّة وهي النوم . اذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب اما صريحا واما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير.وهذا لو لم يجربه الانسان من نفسه ، وقيل له : ان من الناس من يسقط مغشيا عليه كالميت ويزول عنه احساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب،لانكر واقام البرهان على استحالته وقال : القوى الحساسة اسباب الادراك فمن لايدرك الاشياء مع وجودها وحضورها فبان لا يدركها مع ركودها اولى واحق . وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهدة فكما ان العقل طور من اطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها انواعا من المعقولات. الحواس معزولة عنها فالنبوة ايضا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وامور لا يدركها العقل . . (١٠)» .

الرؤيـــا

اذا كان قلب الانسان طاهرا صافيا من جميع الكدورات،وجسده صحيحا قويما، ونفسه سليمة من العاهات. فلا ينقاد الى الخيالات الباطلة ولا الى الشهوات القذرة ونام، فان قلبه ينفتح احيانا الى عالم الملكوت فتظهر فيه بعض الحقائق بضرب من الالهام « وهو ان تعلم ان القلب مثاله مثال مرآة تتراءى فيها الصور وحقائق الامور وان كل ما قدره الله تعالى من ابتـداء خلقه العالم الى آخره مسطور ومثبت في خلق خلقه الله تعالى يعبر عنه تارة باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين وتارة بإمام مبين كما ورد في القرآن : فجميع ما جرى في العالم وما سيجري مكتوب فيه ومنقوش عليه نقشا لا يشاهد بهذه العين . ولا تظنن ان ذلك اللوح من خشب او حديد او عظم ، وان الكتاب من كاغد او ورق ، بل ينبغي ان تفهم قطعا ان لوح الله لا يشبه لوح الخلق، وكتاب الله لا يشبه كتاب الخلق ، كما ان ذاته وصفاته لا تشبه ذات الخلق وصفاتهم، بل ان كنت تطلب له مثالا يقربه الى فهمك فاعلم ان ثبوت المقادير في اللوح يضاهي ثبوت كلمات القرآن وحروفه في دماغ حافظ القرآن وقلبه ، فانه مسطور فيه كأنه حين يقرؤه ينظر اليه، ولو فتشت دماغه جزءا جزءا لم تشاهد من ذلك حرفا، وان كان ليس هنالك خط يشاهد ولا حرف ينظر ، فمن هذا النمط ينبغي ان تفهم كون اللوح منقوشا بجميع ما قدره الله وقضاه. واللوح في المثل كمرآة يظهر فيهـــا الصور، فلو وضع في مقابلة المرآة مرآة اخرى لكانت صور تلك المرآة تتراءى في هذه، إلّا ان يكون بينهما حجاب. فالقلب مرآة تقبل رسوم العلوم، واللوح مرآة رسوم العلم كله موجودة فيها . واشتغال القلب بشهواته ومقتضى حواسه حجاب مرســـل بينه وبين مطالعة اللوح الذي هو من عالم الملكوت ، فإن هبت ريح حركت هذا الحجاب ورفعته، تلألأ في مرآة القلب شيء من عالم الملكوت كالبرق الخاطف ، وقد يثبت ويدوم وقد لا

يدوم وهو الغالب . وما دام متيقظا فهو مشغول بما توردە الحواس عليه من عالم الملك والشهادة وهو حجاب عن عالم الملكوت . ومعنى النوم ان تركد الحواس عليه فلا توردە على القلب فاذا تخلص منه ومن الخيال وكان صافيا في جوهره ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ فوقع في قلبه شيء مما في اللوح كما تقع الصورة من مرآة في مرآة أخرى اذا ارتفع الحجاب بينهما ، إلّا ان النوم مانع سائر الحواس عن العمل وليس مانعا للخيال عن عمله وعن تحركه. فما يقع في القلب يبتدره الخيال فيحاكيه بمثال يقاربه وتكون المتخيلات اثبت في الحفظ من غيرها فيبقى الخيال في الحفظ، فاذا انتبه لم يتذكر إلّا الخيال... (١١) » .

طريق الصوفية :

لا يدرك العقل نفسه شيئا إلّا اذا اتجه نحوه بكليته وتفرغ اليه ولم يشتغل بسواه. فانه يجد اذ ذاك الرابط المطقي بين الامور العقلية وتتسلسل المعاني حتى تصير اعتبارا واستبصارا فيصل العقل الى النتيجة. أما الالهام فلا يحتاج أصلا الى نظر وانتقال من حقيقة جزئية الى أخرى لان الحق يظهر في القلب دفعة واحدة بتمامه وكماله. ولكن الحق لا يظهر هكذا إلّا اذا كان القلب مستعدا لقبوله . فلا يحتاج الصوفي الى اكتساب العلوم النظرية التي لا تجاوز المعقولات بل يحتاج الى طريق عملي بحت يتهيأ به لقبول الحق ، ولذا سموه سلوكا وطريقا. فالحواس وجميع ما تأتي به حجاب كثيف بين القلب والحق وكذلك جميع الشهوات مهما كانت بل جميع الروابط البشرية وجميع العواطف وان كانت نزيهة صادقة سد بين القلب والحق فعلى الصوفي اذا ان ينغمس في نفسه حتى تنمحي المعلومات الحسية والحواس نفسها منه وعليه ان يقمع الشهوات ويميتها في جسمه ونفسه حتى يتخلص منها بالكلية وعليه ايضا ان يتطهر من جميع العواطف البشرية وان يقطع جميع الروابط

والعلاقات حتى يصير وحيدا فريدا، لا صديق ولا أنيس ولا والدا ولا أما ولا ابنا ولا مودة.بل يجب ان يصل الى درجة من الانفراد يصير فيها لا يفرح بفرح بشري اصلا ولا يحزن لموت صديق ولا والدين ولا لمصيبة بشرية مهما كانت ثم يترقب اذ ذاك نفحات ربه فتكون في بداية الامر كالبرق الخاطف تلمع ولا تدوم وقد تتكرر ثم قد تبقى معه اذا بلغ الى الدرجة القصوى من القرب من الله : « اعلم ان العلوم ليست ضرورية ، وانما تحصل في القلب في بعض الاحوال.تختلف الحال في حصولها فتارة تهجم على القلب كأنه القي فيه من حيث لايدري،وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى الهاما والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا. ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم الى ما لا يدري العبد انه كيف حصل له ومن اين حصل والى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقي في القلب والاول يسمى الهاما ونفثا في الروع ، والثاني يسمى وحيا . وتختص به الانبياء . والاول يختص به الاولياء والاصفياء . والذي قبله وهو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء وحقيقة القول فيه ان القلب مستعد لان تنجلي فيه حقيقة الحق في الاشياء كلها . وانما حيل بينه وبينها بالاسباب الخمسة التي سبق ذكرها : فهي كالحجاب المسدل الحائل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله الى يوم القيامة وتجلي حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب يضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها ؛ والحجاب بين المرآتين تارة يزال باليد واخرى يزول بهبوب الرياح تحركه ؛ وكذلك قد تهب رياح الالطاف وتنكشف الحجب عن اعين القلوب فينجلي فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ ، ويكون ذلك تارة عند المنام فيعلم به ما يكون في المستقبل وتمام ارتفاع الحجب بالموت.فيه ينكشف الغطاء وينكشف ايضا في اليقظة حتى يرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى فيلمع في القلوب من وراء ستر الغيب

شيء من غرائب العلم تارة كالبرق الخاطف وأخرى على التوالي الى حد ما ، ودوامه في غاية الندور . فلم يفارق الالهام الاكتساب في نفس العلم ولا في محله ولا في سببه ولكن يفارقه في سبب زوال الحجاب ؛ فان ذلك ليس باختيار العبد . ولم يفارق الوحي الالهام في شيء من ذلك ، بل في مشاهدة الملك المفيد للعلم .

فان العلم انما يحصل في قلوبنا بواسطة الملائكة واليه الاشارة بقوله تعالى : «وما كان لبشر ان يكلمه إلّا وحيا اومن وراء حجاب اويرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء» فاذا عرفت هذا فاعلم ان ميل اهل التصوف الى العلوم الالهامية دون التعليمية ، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الاقاويل والادلة المذكورة ، بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ، ومحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها . والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده والمتكفل له بتنويره بانوار العلم . واذا تولى الله امر القلب، فاضت عليه الرحمة واشرق النور في القلب وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة، وتلألأت فيه حقائق الامور الالهية. فليس على العبد إلّا الاستعداد بالتصفية المجردة واحضار الهمة مع الارادة الصادقة والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة. فالانبياء والاولياء انكشف لهم الامر وفاض على صدورهم النور ، لا بالعلم والدراسة ، والكتابة للكتب ؛ بل بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى فمن كان لله كان الله له. وزعموا ان الطريق في ذلك اولا بانقطاع الدنيا بالكلية وتفريغ القلب منها وبقطع الهمة عن الاهل والمال والولد والوطن ، وعن العلم والولاية والجاه ، بل يصير قلبه الى حالة يستوي فيها وجود كل شيء وعدمه ؛ ثم يخلو بنفسه في زاوية مع الاقتصار على الفرائض والرواتب ، ويجلس فارغ القلب مجموع الهم ولا يفرق فكره

بقراءة قرآن ، ولا بالتأمل في تفسيره ولا بكتب حديث ولا غيره ، بل يجتهد ان لا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى ، فلا يزال بعد جلوسه في الخلوة قائلا بلسانه : الله! الله ' على الدوام مع حضور القلب حتى ينتهي الى حالة يترك تحريك اللسان ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه ، ثم يصبر عليه الى ان يمحى اثره من اللسان ، ويصادف قلبه مواظبا على الذكر. ثم يواظب عليه الى ان يمحي عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهيئة الكلمة ، ويبقى معنى الكلمة مجردا في قلبه حاضرا فيه كأنه لازم له لا يفارقه ، وله اختيار الى ان ينتهي الى هذا الحد ، واختيار في استدامة هذه الحال بدفع الوسواس ، وليس له اختيار في استجلاب رحمة الله تعالى ، بل هو بما يفعله صار متعرضا لنفحات رحمة الله . فلا يبقى إلا الانتظار لما فتح الله من الرحمة ، كما فتحها على الانبياء والاولياء بهذه الطريق . وعند ذلك اذا صدقت ارادته ، وصفت همته ، وحسنت مواظبته ، فلم تجاذبه شهواته ، ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيا تلمع لوامع الحق في قلبه، ويكون في ابتدائه كالبرق الخاطف لا يثبت ثم يعود، وقد يتأخر . وان عاد فقد يثبت، وقد يكون مختطفا، وان ثبت قد يطول ثباته وقد لا يطول . وقد يتظاهر امثاله على التلاحق وقد يقتصر على فن واحد .

وفي اثناء هذه المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن واذا لم تتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم ، نشبت بالقلب خيالات فاسدة تطمئن النفس اليها مدة طويلة الى ان يزول وينقضي العمر قبل النجاح فيها. فكم من صوفي سلك هذا الطريق ثم بقي في خيال واحد عشرين سنة ولو كان قد اتقن العلم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال ، فالاشتغال بطريق التعلم اوثق واقرب الى الغرض، وزعموا ان ذلك يضاهي ما لو ترك الانسان تعلم الفقه وزعم ان النبي (صلعم) لم يتعلم ذلك وصار فقيها بالوحي والالهام من غير تكرير وتعليق فانا

ايضاً ربما انتهت بي الرياضة والمواضبة اليه . ومن ظن ذلك فقد ظلم نفسه . وضيع عمره ، بل هو كمن يترك طريق الكسب والحراثة رجاء العثور على كنز من الكنوز فان ذلك ممكن ، ولكنه بعيد جداً ! فكذلك هذا . وقالوا : لا بد اولا من تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه ؛ ثم لا باس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء فعساه ينكشف بعدك لك بالمشاهدة (١٢) » .

التوحيد :

يرتقي السائرون الى الله من درجة الى درجة حتى يصلوا الى معرفة الحق فتظهر اذ ذاك الحقيقة المطلقة الابدية وان الله هو الواحد المنفرد بالوجود « فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر في المشاهدة اول في الوجود ، وهو باطن بالاضافة الى العاكفين في عالم الشهادة الطالبين لادراكه بالحواس الخمس ظاهر بالاضافة الى من يطلبه في السراج الذي اشتعل في قلبه بالبصيرة الباطنة النافذة في عالم الملكوت فهذا كان توحيد السالكين لطريق التوحيد في الفعل اعني من انكشف له ان الفاعل واحد » طريق الصوفية تجربة شخصية يجربها كل منهم فقد حدثنا الغزالي عن تجربته وعما وصل اليه فقال : « وانكشف لي ان المنفرد بالملك والملكوت والعزة والجبروت هو الواحد القهار فما انتم إلّا مسخرون تحت قهره وقدرته مرددون في قبضته وهو الاول والاخر والظاهر والباطن . (١٣) » .



مراجع الفصل

(١) المنقذ ص ٧٢ و ٧٣ و ٧٤
(٢) الاحياء ٣٠ ص ١٦
(٣) مشكاة الانوار ص ١٣٣
(٤) الاحياء ج ١ ص ١٨ و ١٩
(٥) الاحياء ج ٣ ص ٧ و ٨
(٦) ميزان العمل ص ١٠٧
(٧) الاحياء ج ٣ ص ١٧ و ١٨
(٨) الاحياء ج ٣ ص ١٨
(٩) الاحياء ج ٣ ص ١٩
(١٠) الاحياء ج ٤
(١١) الاحياء ج ٤ ص ٤٢٩
(١٢) الاحياء ج ٣ ص ١٦ و ١٧
(١٣) الاحياء ج ٤ ص ٢١٧

الخطأ والصواب (١)

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٤	٨	طلمة	مظلمة	٥٠	٩	من	من المحسوسات
٥	١٩	منه	حذف هذه الكلمة	[illegible]	٧	حواس	حواسا
٦	١٢	انسان	الانسان	٥٤	١	نبه	نبه
٩	١٩	المحرر	المحررة	٥٤	١٩	إذا	إذ
١٠	١٠	ولا	(كلمة زائدة)	٥٦	١٥	منهم	(لفظة زائدة)
١٢	٧	تكون	يكون	٥٧	١١	احدهما	احدها
١٣	٣	لفائل	لقائل	٥٧	١٨	اصفرا	اصفر
١٣	١٣	اذ	إذا	٦٠	٤	يحدت	يحدث
١٧	١١	بنفسك	في نفسك	٦٣	٢٠	تتممها	تممها
٢٠	٢١	التقلبد	التقليد	٦٨	١٧	الرمان	الزمان
٢٣	٥	يبن	بين	٦٩	٩	بن	بين
٢٤	٥	يالضرورة	بالضرورة	٧١	٤	الشس	الشمس
٢٦	٤	اسددت	سددت	٧٢	٧	بعظها	بعضها
٢٩	٨	الباطبة	الباطنة	٧٤	١٥	عاجرين	عاجزين
٤٠	١	شدد	سدد	٧٧	١	لكها	لكنها
٤٠	٢١	اعصار	عصور	٧٧	٥	يتعرف	بتعرف
٤٢	٩	شير الفلك	سير الفكر	٧٧	٨	ميزانه	ميزاته
٤٤	٩	صووة	صورة	٧٨	١	ضرب	ضربا
٤٧	٢	الجرئية	الجزئية	٧٩	١٠	فيه	فيها
٥١	٣	الفس	النفس	٨٠	٥	كالقلب	كالقالب
٥١	٧	الكيفية	لكيفية	٨١	١٩	عملها	عملهما

الخطأ والصواب (٢)

الصحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
٨٣	١٨	النعصر	العنصر
٨٦	١٢	لقبح	القبح
٨٨	١٦	وتأملت	انك لو تأملت
٩٤	٢١	المنشورة	المنثورة
٩٦	١٢	النأثرات	التأثيرات
١٠٢	١٢	بمركر	بمركز
١٠٣	٥	البحت	البحث
١٠٧	٢	كحكم	حكم
١١٣	٩	ثبث	ثبت
١١٥	١٤	على	(كلمة زائدة)
١٢٤	٤	البحت	البحث
١٢٤	١١	لها	(كلمة زائدة)
١٢٥	١٨	المقعول	المعقول
١٣٣	٦	الحيوان	والحيوان
١٣٤	١	خقيقته	حقيقته
١٣٦	٣	وتقدر	تقدر
١٣٧	٢	يمر	يمر
١٣٧	٥	الفظها	الفاظها
١٣٧	١٤	نرأى	فرأى
	١٦	شينا	شيئا
١٣٨	٢	بغطل	بطل
١٣٨	٥	بفي	بقي
١٣٩	١٤	التصديقات	التصديقات
	١٦	او العالم	والعالم
١٤٠	٢	كل كل	كل شخص
	٤	المنطقين	للمنطقيين
	٩	العاوم	العلم
	٩	تصورا	تصور
	٩	تصديقا	تصديق
	١٠	تحدث	يحدث
	١٥	وان	فان
	١٦	جوهر قائم	جوهرا قائما
	١٧	لم يبن	لم يبين
١٤٤	١٤	ماقصور او	ما قصورا
		تصديق	او تصديقا
١٥٢	٥	والانكاس	والانعكاس
١٥٣	٥	فتناقض	فتتناقض
	٥	متصل	متصلا
	٦	منفصل	منفصلا
١٥٤	٦	تفحمة	تفهمه
١٥٦	٣	ارتفع	ارتفعت
	١٠	محقق	محققا

الخطأ والصواب (٣)

الصحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
١٥٦	١٢	شيء	شيئا
١٥٦	١٣	قاصر	قاصرا
١٥٧	٨	فتراق	افتراق
١٦٠	١٦	فأذن	فإذن
١٦١	١٤	بنقسم	تنقسم
١٦٢	١٢	يتبين	تتبين
	١٢	كان	كانت
١٦٤	٧	منطقة	منطقة
	٩	لفظه	لفظة
	١٩	يمان	يماني
		عدنان	عدناني
١٦٥	١٧	يتمادىء	تتمادى
١٧٠	٦	الاوليات	بالاوليات
	٢٠	وج ود	بوجود
١٧١	٤	بديها	بديهيا
١٧٥	٢	قله	له
١٧٦	١	فيه	فيها
١٧٩	١٠	يمثلوننا	يماثلوننا
١٨٤	١٦	لي	الى
١٨٥	٢	قتناعا	اقتناعا
	١٠	مكاين	مكانين
١٨٥	١٥	بهذبه	يهذبه
١٨٦	٢٠	الامثلة	الامثلة
١٨٧	٧	شك	شاك
	١٢	بالحزائر	بالجزائر
١٨٩	٦	الانان	الانسان
	١٩	السببية	النسبية
١٩٠	١٤	وجود	وجوه
١٩١	٥	اسبابسا	اسبابها
١٩١	٢١	الباطة	الباطنة
١٩٥	٤	تأثبر	تأثير
١٩٦	١٦	السببية	السببة
	١٧	لا يرمي	لا يرمى
١٩٧	٢	السببة	السببية
	٩		
	٩	وانضفاف	وانضاف
	٢٠	الحساي	الحسابي
	٢١	لفنسها	لنفسها
٢٠٠	٤	نفي	النفي
	٨	م	لم
		ارادلا	ارادة
	١٠	شبئا	شيئا

الخطأ والصواب (١)

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٠٠	٢١	لا تنمي	لا تنسى
٢٠١	١	العنم	العلم
٢٠٥	١٨	كان	كانا
٢٠٨		سابته	سابقة
	٢٠	القضاء	الفضاء
٢٠٩	١٠	حسنا	حسنها
	٢١	جبيع	جميع
٢١٠	١	بجبع	بجميع
	١٠	كان	للمكان
	١٠	امثاله	امثلة
٢١١	١٧	المباد	المبادئ
٢١٣	١٣	اجراء	اجزاء
٢١٧	١١	قصبر	قصر
٢١٨	٢	جارج	خارج
٢٢١	٥	مقدارا	مقدار
٢٢٣	٣	تكنه	تمكنه
	٨	لعقلة	لعقله
		بيا	مبدا
	٦	بيهما	بينهما
٢٢٥	١٢	نظرا	نظرنا
٢٢٦	١٢	اعتبارتنا	اعتباراتنا

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٠٠	٤	القال	فاعل
	١٠	لا محولة	لا محالة
	١٩	المبادي الموجود	لمبادي الوجود
٢٣٠	٢١	استحالته	استحالته
٢٣١	٢	بتمته	ابنيته
٢٣٢	٤	لمعاني	المعاني
	٢٠	ترك	تراك
	٢١	متخلاتك	متخيلاتك
	٢٢	وطئل	وطائل
٢٣٤	١١	شهرن	شهرين
	١٢	المقل	المقال
	١٤	عالما	عالمنا
	١٧	الادرك	الادراك
٢٣٥	١	الاكتاب	الاكتساب
	٧	ادرك	ادراك
	٨	آخرن	آخرين
	١٨	يسه	يسر
٢٣٦	١١	يلالأ	تلألأ
	١١	بمحض منه وكرمه	بمحض كرمه
٢٣٧	١٦	نظروا	لنظروا

الخطأ والصواب (٥)

الصحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٢٨	١٣	الاطون	افلاطون
٢٤٠	٥	فيكلم	فيتكلم
	١٦	مسنقر	مستقر
	١٨	وكون	وتكون
٢٤٥	٣	الخيل	الخيال
	٧	انبنه	انتبه
٢٤٩	٦	عن	على
	٥	بعد كلك	بعد لك
	١٢	في	الذي

الصحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
	١٤	جربة	تجربة
ه	٧	بسبه	بسببه
	١٩	لا لهية	بالالهية
	١٩	بينهما	بينها
	٢٠	المزينة	المزيفة
ز	١٦	المطق	المنطق
ح	٩	من اهل	من كان من اهل
ن	٣١	المعلم	المعالم




col.
07
35
Bibliotheca Alexandrina
04200092


مطبعة الارادة
تونس